الشرعيّة

بين فقه الخلافة وواقعها

(الجزء الأول)



الدكتورة أماني صالح

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

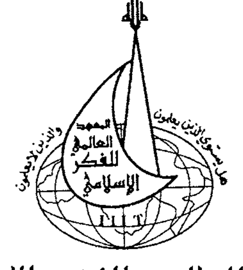
الشرعيّة

بين فقه الخلافة وواقعها

(الجزء الأول)

تأليف

الدكتورة أماني صالح



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



(سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٣٦)

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٢٦ ب -ش الجزيرة الوسطى- الزمالك- القاهرة- ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر ــ مكتبة المعهد بالقاهرة.

صالح، أماني عبد الرحمن

الشرعية بين فقه الخلافة الإسلامية وواقعها / أماني عبد الرحمن صالح القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦.

٨٢٤ ص؛ سم. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٣٦؛ الجزء الأول)

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

تدمك ٧-٠٠-٥٣٧١-٩٧٧

١- الخلافة الإسلامية   ٢- الشريعة الإسلامية.

أ- العنوان.   ب- (السلسلة).

رقم التصنيف: ٢٥٧,١

International Institute of Islamic Thought
P.O. Box 669, Herndon, VA 20172, USA
Tel: 703-471-1133 / Fax: 703-471-3922
URL: www.iiit.org / Email: iiit@iiit.org

المحتويات

تقريظ

أماني صالح، بإنجازها هذه الرسالة، تمثل نموذجاً من الباحثين الجادين والمجددين، الذين يؤمنون برسالة جد خطيرة وهامة وهي كيفية الاستفادة من التراث السياسي الإسلامي فكراً وممارسة، من أجل دفع عملية التنظير من ناحية، ومن أجل متطلبات إصلاح الواقع من ناحية أخرى. وبذا فهي تعد رائدة في اقتحام مجال صعب يتطلب استيعاب الإنجازات النظرية الغربية في علم السياسة بقدر ما يتطلب امتلاك رؤية إسلامية ناقدة وفاحصة، تتسلح بمهارات التعامل مع الأصول والتراث، كما تتميز بإدراك واعٍ لقضايا أمتنا المعاصرة وعلى رأسها قضايا السلطة والحكم.

د. نادية محمود مصطفى
أستاذ العلاقات الدوليـــة
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة



بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــــــديم

عُنِيَ الباحثون ببحث الطرح السياسي الإسلامي منذ مطلع ما يسمى بالنهضة الحديثة. وقد تباينت أفكار الباحثين فيه وتصادمت توجيهاتهم؛ ما بين رأي يفصل بين الإسلام والسياسة ويرى الإسلام عقيدة لا علاقة لها بشكل النظام السياسي، وأن الخلافة كنموذج إسلامي للحكم إن هو إلا نظام عفا عليه الزمن وهو مجرد تعبير تاريخي عن تراث مسلمي عصر بعينه لا يلزم سواهم. وبين تيار آخر رأى النظام السياسي الإسلامي وجوبياً لازماً ينبع من كون الإسلام شريعة أيضاً يلزم ولاة أمور المسلمين إقامتها كقانون ملزم. وما بين هذين الاتجاهين وداخلهما تباينت وتراوحت المعالجات من الاعتدال إلى التشدد، ومن التوفيقية إلى التصادم، ومن التقليدية إلى التجديد..الخ

في خضم هذا الجدل الملتبس كان لا بد للاقتراب الأكاديمي المنظم أن يكون له صوت عله يسهم في ترشيد الحوار.. والحديث عن "الأكاديميا" هو حديث لا يخلو من خلاف؛ فلست من القائلين إن المعالجات الأكاديمية تتجرد من التوجهات المسبقة.. ولكن لنقل: إنه إذا كان اختيار موضوع البحث وأهدافه ومقدماته يعكس ما يمكن أن نسميه بعناصر "ما وراء الأكاديميا"، فإن المعالجة والاقتراب من تلك الموضوعات يتعين أن تلزم ضوابط البحث والموضوعية والتطبيق المنهجي السليم الذي لا بد أن يسهم بدرجة أو أخرى في ترشيد النقاش العام حول المسائل الملتبسة محل البحث. وهذه بحق هي الوظيفة الاجتماعية التي يتعين على البحوث العلمية في مجال الدراسات العلمية والإنسانية أن تؤديها.

لقد جاء موضوع هذا الكتاب -وهو في الأصل أطروحة علمية لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية أجيزت من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة عام

١٩٩٨- جاء ترجمة لما سبق عن الدور الاجتماعي الوظيفي للبحوث. فالدراسة تتموقع داخل إطار الفكر السياسي الإسلامي في تياره الذي يرى أن الإسلام دين وشريعة؛ وهي ترى أن إعمال هذه الشريعة يقتضي التزاماً بالشرع ليس فقط كوظيفة تقوم الحكومة على تطبيقها على العباد بل كقواعد أيضاً تُلزمها وتعمل طبقاً لها... بمعنى آخر أن الشريعة للحكومة هي إلزام والتزام وهذا هو مناط شرعيتها.

من هذا المنطلق اتجهت الباحثة إلى سبر أغوار نظام الخلافة باعتباره النموذج الذي نملكه كمسلمين للعمل السياسي. لم ينظر البحث لهذا النظام كنموذج مقدس بل كخبرة يتعين على الأمة الإسلامية تفحصها بدقة ومعرفة إيجابياتها وسلبياتها وهي بسبيل تحديد مسارات المستقبل عند هذا المفترق التاريخي المهم... لقد كشفت القراءة الأولية لتاريخ الخلافة عن سمة تمثلت في وجود **أزمة شرعية** استطال أمدها إلى أغلب عهود ذلك النظام. فكان - ومن المنطلق التصحيحي نفسه - لا بد أن نرصد أسباب هذه الأزمة وحدودها، وتطلب ذلك رصد معايير الشرعية السياسية في المرجعيات الإسلامية لقياس أداء نظام الخلافة بها، ووضع اليد على مواطن العلل.

في هذا الإطار عَني البحث بتناول جانب نظري يتعلق بنظرية الشرعية في المنظومة الإسلامية وبناء **نسق قياسي** لها أولاً، ثم دراسة واقع الخلافة الإسلامية عبر **نماذج تاريخية ممثلة وقياسها** بهذا النسق.

لقد مرت هذه الدراسة في بنائها بمراحل وخبرات عدة اكتنفها الكثير من المعاناة الفكرية والبحثية للوصول إلى حلول للعديد من المشكلات البحثية؛ من تلك الخبرات مشكلات التعامل مع الفقه السياسي والكتابات التراثية، والتمييز بين ما يدخل منها في المعايير الشرعية وما يعبر عن الظروف التاريخية للعصر الذي عاش فيه الفقيه أو الكاتب.

وهناك مشكلات استخدام المنهجيات الغربية المفيدة للتحليل وتطويعها لفهم الظاهرة الإسلامية خاصة عبر الوعي بالانحيازات الأيديولوجية المسبقة التي قامت عليها وتحييد تأثيراتها في التحليل.

ثم هناك مشكلات قراءة مصادر التاريخ الإسلامي ومقاومة عناصر الاستهواء والاستيعاب الكامنة في القراءات المختلفة قديمة ومعاصرة، مع أو ضد ... لقد كانت

خبرة إجراء البحث ومواجهة مشكلاته تجربة ثرية رأيت أن أقدمها للقراء علها تفيد المهتمين والمتخصصين منهم وكان ذلك محور الفصل التمهيدي بعنوان "مدخل نظري ومنهاجي"، الذي يمثل مفتاحاً لقراءة سائر فصول الكتاب ومباحثه.

كذلك حرصت في ختام العمل على تقديم خاتمة مطولة تحوي نتائج البحث، أنوه بها في هذا المقام لاعتقادي أنها قد مست قضايا مهمة تخرج بدلالات هذه الدراسة عن إطار الدراسة التاريخية إلى صميم إشكالاتنا الإسلامية المعاصرة؛ من بين تلك القضايا: العلاقة بين شرعية النظام واستمراريته، وبين الشرعية والمؤسسية، والعلاقة بين الشريعة والتاريخ، والقيمة السياسية –من منظور مصلحة الأمة– لوجود مظلة أو كيان سياسي واحد كما أثبتت خبرة الخلافة، وهناك قضية العلاقة بين السلطة والنظام الثقافي، ثم قضية الاجتهاد كمطلب ملح وممكن في نطاق الفكر السياسي الإسلامي ومجالات هذا الاجتهاد.

قبل أن أختم هذا التقديم أود التّنبيه بأنّ الاقتراب الأكاديمي –رغم قيوده– لم يخذلني في العديد من القضايا الشائكة التي تناولها البحث؛ فقد فرض عليّ هذا الاقتراب الأناة في موضوعات تثير الحماسة، وبذل الجهد للمناقشة والبحث والتنقيب، والتماس الأدلة والحجج والنقد الذاتي بدل التسرع والتعصب، فكانت المحصلة أكثر نفعاً للموضوعات التي نذرت لها الباحثة طاقتها.

في ختام هذه التقدمة أود أن أعبر عن امتناني الخالص لهؤلاء الذين كانت لهم أياد بيضاء على إنجاز هذا العمل أو إخراجه للقراء. فإن شكرهم في هذه السطور من أقل الواجبات. أتوجه بالشكر أولاً إلى **المسؤولين عن مركز الدراسات المعرفية** الذين تحمسوا لإخراج هذا العمل كتاباً علّه يكون نافعاً للقراء، وأجد ذلك استمراراً للدور الذي نذر له المركز نفسه ومن قبله المعهد العالمي للفكر الإسلامي في نشر الفكر الإسلامي التجديدي ودعمه.

كما أتقدم بالشكر إلى مؤسستي الأم كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة التي أتاحت لي التقدم بهذه الرسالة في إطار عناية الكلية بالفكر السياسي الإسلامي. وأخص بالشكر والتقدير **الأستاذ الدكتور كمال المنوفي** عميد الكلية والمشرف على أطروحتي الذي لم يدخر وسعاً لإخراج هذا العمل...وكل الشكر والتقدير أقدمه **لأستاذي الدكتور سيف الدين عبد الفتاح** الأستاذ بالكلية والمشرف كذلك على هذه

الدراسة الذي رعى بروح العالم الجليل هذا العمل وكفله وليداً حتى شب واكتملت ملامحه فكان شريكاً لي فيه بحق.

وللعالم الفقيه الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا كل التقدير على ملاحظاته التي أسهمت في تصويب العديد من الأفكار التي حرصت على تضمينها هذه النسخة النهائية.

ولا بد في هذا المقام من شكر وامتنان خاص للأستاذ والفقيه الجليل الأستاذ **الدكتور طه جابر العلواني** رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة على ثقته وتشجيعه إياي على إخراج هذا الكتاب الذي أرجو أن يكون عند حسن ظنه.. وهذه كلمة امتنان أسوقها لأستاذتي العالمة العظيمة **د. منى أبو الفضل** أستاذ العلوم السياسية وأستاذ كرسي الدراسات النسوية بالجامعة فلها فضل كبير في توجيهي إلى الدراسات الإسلامية باجتهاداتها القيمة واهتمامها الخاص بي من بين تلاميذها. فقد كانت بحق نبراساً لي عند كل منعطف مهم في تطوري البحثي واهتماماتي الفكرية أولاً عبر المنظور الحضاري، ثم في اتجاه صميم قضايا الإصلاح الاجتماعي عبر محور دراسات المرأة.

وقبل أن استهلك ذلك الحيز الضيق على اتساعه لمستحقي الامتنان مني أوجه الشكر إلى أسرة مكتب مركز الدراسات المعرفية ومكتبته في القاهرة وأخص منهم **الأستاذ خالد عبد المنعم** وأدعو الله أن يجزيهم خيراً جزاء خدماتهم للباحثين والمهتمين في هذا المجال.

ولأفراد أسرتي جميعا خالص الشكر والامتنان على تشجيعهم وإعانتهم الصادقة؛ وأخص منهم **والدتي الجليلة** التي تحملت الكثير من أجلي، وزوجي **الدكتور حسن أبو طالب** الذي حمل معي عبء هذا العمل يداً بيد وهو صاحب فضل في إخراجه.

قبل كل أحد وبعده أرفع الثناء والحمد لله ربي، وأدعوه ضارعةً بذلك الدعاء العمري عله ينفعني به كما نفع صاحبه "اللهم اجعل عملي كله صالحاً.. واجعله لوجهك خالصاً.. ولا تجعل لأحد فيه شيئاً".

د. أماني صالح

الفصل التمهيدي

مدخل نظري ومنهاجي



تدور هذه الدراسة حول مشكلة بحثية معينة هي **شرعية نظام الخلافة الإسلامي**. والواقع أن هذه المشكلة قد أحيطت بكثير من اللبس والخلط نتيجة تداولها تاريخياً بأكثر من معنى وتفسير؛ فالحديث عن شرعية نظام الخلافة الإسلامي يمكن أن يثار على مستويين متباينين: **الأول** يتعلق بوجود نظام الخلافة نفسه وشرعيته من حيث المبدأ أو بعبارة أخرى مدى وجوبية أو لزوم هذا الشكل من أشكال الحكومات شرعاً، وهذا المفهوم هو الذي فرض نفسه في النصف الأول من هذا القرن بقوة على الساحة الفكرية للمسلمين بمناسبة صدور كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق.

أما **المستوى الثاني** لتحليل شرعية نظام الخلافة وفهمه فيتعلق بتقويم مدى شرعية ممارسات نظام الخلافة ولا يتعرض لشرعية هذا النظام أو وجوبيته من حيث المبدأ، وهو الإطار الذي تدور فيه هذه الدراسة وتعنى به.

على ضوء ما سبق يتناول هذا الفصل التمهيدي الإطار النظري والتحليلي لهذه الدراسة إذ يُعد مدخلاً ضرورياً لمتابعة مسارات هذا البحث وتقويم نتائجه، ويشمل هذا الإطار عدداً من العناصر المهمة وهي؛ **منطلقات الدراسة وأهدافها، المفاهيم الأساسية للدراسة، الأداة المنهاجية أو التحليلية، منهج البحث، الإطار المرجعي للدراسة، الصعوبات والمشكلات الأساسية التي واجهت الدراسة، وأخيراً هيكل الدراسة وأقسامها.**

١- منطلقات الدراسة وأهدافها

ترتكز هذه الدراسة على مقولة بحثية Statement مؤداها: **أن نظام الخلافة الإسلامية رغم ارتكازه نظرياً ومن حيث المبدأ على قواعد الشرعية الإسلامية، إلا أنه**

قد اعتراه على مدى فترات طويلة العديد من مظاهر الاختلال في الشرعية من حيث الجوانب البنيوية، والأدائية، قياساً على نسق الشرعية الإسلامي المفترض في مجال الحكم مّما يشير بصورة ما إلى وجود أزمة في شرعية النظام.

وعليه فإن هذه الدراسة تستهدف اختبار صحة هذه المقولة، والتعرف على أسباب هذه الظاهرة أو الخلل إن وُجد، كما تهدف إلى بيان وتحديد العلاقة بين **الشرعية** من جانب، وظاهرة **استمرارية** نظام الخلافة الإسلامية على مدى عدة قرون من جانب آخر. (أي هل الاستمرارية تعني بالضرورة شرعية النظام أم لها بواعث ومقومات أخرى؟).

٢- المفاهيم الأساسية للدراسة

تتمحور هذه الدراسة حول مفهوم أساسي هو مفهوم **الشرعية** السياسية ينبثق منه مفهوم فرعي آخر هو **أزمة الشرعية**، وسوف نتناول بالتحليل في هذا العرض المفاهيمي الأبعاد المختلفة لهذين المفهومين اللذين تنبني عليهما الدراسة بما يسهل متابعة الفصول النظرية والتطبيقية لها.

أولاً: مفهوم الشرعية

مفهوم **الشرعية** هو أحد المفاهيم المحورية في المنظومة الإسلامية، وهو مفهوم له دلالاته الخاصة التي تختلف -كما سيتبين لاحقاً- عن مدلولات الشرعية في ثقافات أخرى كالثقافة الغربية؛ فالشرعية عندما تستخدم في وصف سلوك أو قرار أو حكم أو تنظيم أو أية ظاهرة سياسية بعينها، إنما تنصرف **إلى التوافق أو التطابق بين هذا السلوك أو الإجراء أو الظاهرة وحكم الشرع فيه** المستنبط من الأدلة الشرعية المتفق عليها مثل الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فالشرعية -في تعريف مبسط- طبقاً لهذا المفهوم هي الحكم بما أنزل الله أو أن تكون شريعة الله هي الحاكمة[1].

---

(١) حول مفهوم الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي ودلالاته اللغوية وارتباطاته مع مفاهيم أخرى مثل الطاعة. انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **الجانب السياسي لمفهوم الاختيار عند المعتزلة بين الإدراك الذاتي والفهم الاستشراقي**، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٢)، ص ٤٤٦-٤٥٤.

الشرعية إذن هي التفاعل الإيجابي بين الواقع الإنساني والنص الإلهي، ومن موقعها الحيوي هذا اكتسبت أهميتها في المنظور الإسلامي.

مرجع الشرعية في المفهوم الإسلامي: الشريعة

الشريعة هي الإطار المرجعي الذي تتحدد على أساسه الشرعية في المنظور الإسلامي وهي نسق محدد وواضح من المبادئ والقواعد والأحكام وله أبعاده الجلية؛ سواء من حيث مصدره (الوحي) أم من حيث أدلته، وطرق استنباطه بالإضافة إلى كونه في متناول النخبة والعامّة جميعاً.

يتناول المسلمون من أهل السنة والجماعة الشريعة بمعنييْن؛ **أولهما** واسع يتضمن الأحكام المتعلقة بالمعتقدات والأقوال والأفعال، والتي تحدد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهي طبقاً لهذا الاتجاه في التعريف تصبح والدين أو الملة مترادفين[١]. فهي تشمل بذلك الجانب الاعتقادي والجانب العملي وتطابق من ثم مفهوم الدين الكامل. أما **المعنى الضيق** للشريعة، والذي يسود لدى الفقهاء فيقتصر على "الأحكام التكليفية العملية"، التي تتعلق بما يصدر عن المُكلف من أقوال وأفعال، وتصرفات سواء منها ما يتعلق بأحكام العبادات التي يقصد بها تنظيم علاقة الإنسان بربه، أو أحكام المعاملات التي يُقصد بها تنظيم علاقة المكلفين بعضهم ببعض[٢].

وتتسم الشريعة الإسلامية بعدد من الخصائص من أهمها[٣] **العموم** بمعنى أن الخطاب بحكم من أحكامها لا يختص بمُكلف دون آخر ما دام شرط التكليف موجوداً، ولا يستثنى من الدخول تحت أحكامها أي مُكلف، أي أنها لا تقوم على التمييز بل المساواة بين المُكلفين. **جمعت الشريعة بين الثبات والمرونة** فأحكامها على صنفين أولهما ثابت لا يعتريه تغيير ولا تبديل بتغير الأزمنة والأمكنة، والآخر يخضع لظروف الزمان والمكان والأحوال،

---

(١) حول هذا الاتجاه في تعريف الشريعة وأنصاره بين فقهاء السلف انظر: محمد سلام مدكور، **الفقه الإسلامي: المدخل والأموال والحقوق والملكية الفردية** (القاهرة: مكتبة عبد الله وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٥٥)، ص ١٢.

(٢) حامد يوسف العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** (القاهرة: دار الحديث، د. ت) ص ١٩.

(٣) حول هذه الخصائص انظر: المرجع السابق، ص ٤٢-٥٠.

وتغير الأعراف والعادات، التي تعتبر المصلحة تابعة لها مع المحافظة على مبادئ الشرع وقواعده. إن أحكام الشريعة **شاملة** لجميع المصالح الدنيوية والأخروية، الفردية والجماعية.. فالشريعة تسلك مسلك الموازنة بين المصلحتين باعتبار أن العدل والاعتدال والوسطية من أهم سماتها، وأخيراً فإن الأحكام الشرعية التي تحكم سلوك الناس مربوطة **بوازع الإيمان بالله واليوم الآخر** إلى جانب أجهزة الرقابة والردع الدنيوية، والسمة الأخيرة هي **حفظ مصدري الشريعة من التحريف والتبديل.**

إن الوحدة الأساسية المُكونة للشريعة -بمعناها القانوني الضيق- هي الحكم الشرعي؛ فالحكم الشرعي كما يعرفه الفقهاء هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع[1]. وقد صنف الفقهاء الأحكام الشرعية إلى نوعيْن أساسييْن: أحكام تكليفية وأحكام وضعية، وقُسم الحكم التكليفي إلى الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم.

أما مصادر الشريعة أو ما يعرف لدى الفقهاء بأدلة الأحكام؛ فالمُتفق عليه بين جمهور فقهاء السنة أربعة، وهي على الترتيب في الاستدلال[2]؛ **القرآن** فهو كلام الله الذي نزل به جبريل على الرسول ﷺ بألفاظه ومعانيه وهو المدون بين دفتي المصحف، وهو حجة على الناس. **السنة** وهي ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وكان مقصوداً به التشريع والاقتداء[3] **الإجماع** وهو في اصطلاح الأصوليين اتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم شرعي عملي في واقعة ما . **القياس** وهو في اصطلاح الأصوليين إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة وردِ نص بحكمها، في الحكم الذي ورد النص به لتساوى الواقعتيْن في علة الحكم.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤

(٢) حول هذه الأدلة وما يرتبط بها من أحكام انظر: عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه** (القاهرة:مكتبة الدعوة الإسلامية - شباب الأزهر، د.ت) ص ٢٣-٧٩.

(٣) حول السنة كمصدر للشريعة وحجيتها وحدود وقواعد دورها التشريعي انظر: محمد إبراهيم الخطيب، **الجانب التشريعي في سنة رسول الله** ، مجلة الوعي الإسلامي - إسلامية شهرية، عدد ٢٠٥، محرم ١٤٠٢-نوفمبر ١٩٨١) ص ١٨-٢٥. وحول الآراء المختلفة في حجية السنة انظر: يحيى إسماعيل، **منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم** (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٦) ص ١٣ وما بعدها.

يثير الاتجاه إلى قصر إعمال مفهوم **الشرعية** بالإحالة إلى المعنى الضيق **للشريعة** (الأحكام التكليفية الجزئية) إشكالاً مهماً يتعلق بمخاطر تجميد وتقنين أو قولبة السلوك وظواهر النشاط الإنساني Formalization في الجزئيات التي تناولتها كتب الفقه واستنباط الأحكام، مما يحدد إمكانات التجديد والتطور، غير أن هذا المأخذ – والذي تبدو أهميته واضحة في زماننا في ظل بعض الاتجاهات الإسلامية الراهنة- يبدو غير ذي أساس في ظل اعتبارْين مهمّين: **أولهما** أن الفقه وهو الحلقة الوسيطة بين الواقع والحكم الشرعي هو نوع من التفاعل البشري القابل للاجتهاد والتجديد والتعديل بتغير الظروف والأحوال (شرط فقه الواقع).

الاعتبار الثاني ينبع من النظر إلى اتساع إطار الشريعة؛ فهي لا تشتمل فقط على الأحكام العملية بل تشمل إلى جانب ذلك قواعد ومبادئ عامة هي بمثابة المبادئ العامة للقانون في العصر الحديث، وهذه المبادئ العامة تمارس دوراً موجهاً وضابطاً لفهم واستنباط وتطبيق الأحكام الجزئية، مما يتيح قدراً كبيراً من المرونة والحراك، ومن هذه المبادئ **مبادئ موضوعية** مثل الحق والعدل والمساواة بين المسلمين، ومنها **مبادئ وقواعد منهاجية** مثل **القواعد الفقهية** التي يستهدي بها الفقهاء في الاهتداء إلى الفروع واستنباط الأحكام مثل (لا ضرر ولا ضرار، دفع الضرر مقدم على جلب المصلحة، الضرورات تبيح المحظورات، لا اجتهاد مع النص، اليسر ورفع الحرج، قاعدة سد الذرائع أو حسم مادة الفساد).

ومن أهم وأعظم ما تضمنته الشريعة الإسلامية من أبواب تفتح مجالات التقدير للوقائع والمتغيرات في تطبيق الشرع **المقاصد العامة للتشريع** التي تنقسم إلى الضرورات الشرعية الخمس (حفظ الدين والنفس والمال والعرض والعقل) إلى جانب الحاجيات والتحسينات، وكل من القواعد الفقهية العامة والقواعد الأصولية تنصهر في الشريعة ليس بوصفها الحِكم والمقاصد التي بنيت عليها أحكام الشارع الواردة في النصوص الصريحة فحسب، بل كذلك لأهميتها "في استنباط الأحكام فيما لا نص فيه؛ ليكون التشريع محققاً ما ُقصد به موصلاً إلى تحقيق مصالح الناس والعدل"[١]. فهذه القواعد هي بمثابة الضوابط

---

(١) عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ١٩٧.

الحاسمة التي تحفظ الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية من الشطط، وتربطه بالشرع بميثاق غليظ.

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى أهمية اعتبار المقاصد والغايات وحِكمة الشارع معياراً للشرعية في المنظور الإسلامي إلى جانب الأحكام والمنصوصات بقوله"إن كل من ابتغى من تكاليف الشريعة غير ما شُرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل؛ فإن المشروعات إنما وضُعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن من تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة، أما من ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها."[١]

موازنة بين الشرعية في المفهوم الإسلامي والشرعية في منظور علم السياسة الغربي

طبقاً للتعريفات الشائعة التي يقدمها علم السياسة المعاصر فالشرعية تعني قبول ورضا الجماعة بحق النخب والمؤسسات السلطوية القائمة في الحكم، وما يترتب على ذلك القبول والرضا من شيوع الطاعة للقواعد والقرارات التي تصدرها تلك النخب والتي تعد لازمة لبقاء تلك المؤسسات وفاعليتها[٢].

يتسم هذا التعريف بالحياد والعمومية التي تؤهله للتطبيق على كل المجتمعات، غير أن هذا الاتجاه في التعريف يلقى انتقادات حتى في الكتابات الغربية نفسها، وأهم نقاط الضعف التي يُوجه إليها النقد أن ذلك المفهوم للشرعية يركز على نتائج أو مظاهر الشرعية (الرضا العام، الطاعة) ولا يتطرق إلى مقومات وركائز أو الشروط التي يحصل بمقتضاها النظام على الشرعية أو يحققها، من هنا نشأت محاولات لتحديد أنماط عامة للشرعية يقوم

(١) الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، **الموافقات في أصول الأحكام** (د. م: دار الفكر للطباعة والنشر، د. ت) الجزء الثاني، ص ٢٣١. وقد عدد الشاطبي أوجه البطلان للتصرفات المناقضة لمقاصد الشرع، وإن وافقت منصوصاته في: إهمال ما قصد الشارع واعتبار ما أهمله مقصوداً معتبراً، وفي ذلك تضاد للشريعة، وهناك النظر إلى ما قصد الشارع بأنه غير حسن وهذه مضادة أيضاً، ومنها مشاقة الله ورسوله بالأخذ في خلاف مآخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة. انظر: المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٣) للتعرف على العديد من نماذج التعريفات الغربية للشرعية التي تدور في هذا السياق انظر:
Marry Hawkes & Maurice Kogan, Encyclopedia of Government and Politics (2V), (London: & New York: Routledge, 1992) pp. 116-117.

كل منها على ركائز ومقومات بعينها، ومن أبرز تلك المحاولات وأثمنها حتى اليوم في الفكر السياسي الغربي أنماط **ماكس فيبر** الثلاثة للشرعية؛ وهي السلطة التقليدية حيث الشرعية تستند إلى الاعتقاد في قدسية التقاليد وترهن بممارسة السلطة طبقاً لها، وما يحظى به الحاكم من مكانة Status على أساس تلك التقاليد والسلطة القانونية الرشيدة التي تقوم فيها الشرعية على الاعتقاد بأن الحكام يصلون إلى الحكم ويمارسونه بمقتضى القانون، أو القيم العقلانية التي استقرت على أساس الاتفاق أو الفرض، وهنا فإن شرعية الحكم تقترن بمدى التزامه بتلك القوانين. وأخيراً هناك السلطة الكاريزمية التي تعتمد في شرعيتها على اعتقاد واعتراف الأتباع بأن تلك قيادة تمتلك سمات استثنائية خارقة للعادة Super Natural تؤدي إلى الولاء التام والثقة المطلقة في شخص القائد.

بخلاف تلك المحاولة يبقى الاتجاه العام المحايد نحو التركيز على آثار تحقق الشرعية أو غيابها، من مظاهر الاستقرار أو عدم الاستقرار هو السائد في المعالجة الغربية لموضوع الشرعية، وفي واقع الأمر فإن هذا الاتجاه إنما يعني اعترافاً ضمنياً بالخصوصية الثقافية لقضية الشرعية؛ بمعنى أن تحديد أسس الشرعية وركائزها في أي نظام تختلف من حالة إلى أخرى وفق اعتبارات ثقافية وتاريخية واقتصادية واجتماعية خاصة بكل مجتمع، بما يصعب تحديده في تعريف عام.

وفي واقع الأمر فقد أخذت الدراسة بالمفهومين الغربي المُحايد والإسلامي المحدد للشرعية غير أنها اعتمدت المدخل الإسلامي هو الأساسي أو المحوري أما المدخل الآخر (الغربي) فهو مساند وفرعي، ويرجع ذلك الجمع بين المدخلين إلى اعتقاد الباحثة بأن المدخلين متواصلين؛ فالالتزام بالأحكام الشرعية من جانب النخبة الحاكمة يقود تلقائياً في ظل نظام عام أو إطار ثقافي محكوم بالدين والشريعة إلى تحقق الرضا والقبول الجماعي والطاعة؛ حيث يسهم الدين والشرع في تشكيل جانب أساسي ومهم من نسق القيم عند الناس، وتحديد اتجاهات القبول والرضا أو الرفض لديهم.[١]

---

(١) هذه الفكرة قد تناولها الإمام الغزالي في نصيحته للأمير في كتابه التبر المسبوك حين قال في الأصل التاسع للعدل: "أن تجتهد أن ترضى عنك جميع رعيتك بموافقة الشرع"، وقد عالج الإمام الغزالي قضية العلاقة بين إنفاذ الدين والشرع من جانب الحاكم، وبين رضا الناس عنه، وإمكانية التعارض بينهما، وأولوية اتباع الدين والشرع في حال=

شرعية الحكومة من المنظور الإسلامي

عرفت الحكومة الإسلامية الشرعية في التراث الإسلامي بمفهوم **الخلافة** بوصفها امتدادا لنهج الرسول ﷺ في الحكم بالشرع المنـــزل، أو خلافته في هذا الأمر؛ **فالخلافة هي تلك الحكومة التي تسعى إلى سياسة أو إدارة الجماعة على أساس من أحكام الشريعة الإسلامية أو من خلال تطبيق أحكام الشرع**، حول هذا المضمون دارت أبرز تعريفات الخلافة؛ فهي حسب تعريف الماوردي "خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[(١)]، وفي تعريف ابن خلدون الأكثر إحكاماً وانضباطاً "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، أو هي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها".[(٢)]

فالمشكلة أو القضية الأساسية والدائمة التي تعمل لها الخلافة هي حفظ الدين على الجماعة المسلمة، وتطبيق أحكام الشريعة في مختلف المجالات التي شملتها تلك الشريعة سواء في مجال السياسات العامة (الضبط وتعبئة الموارد وتخصيصها)، أو في صياغة البنى والسلوك الاجتماعي وفقاً له، بما في ذلك بنية مؤسسة الحكم نفسها وسلوكها، ويتضح من التعريف السابق أن النظرية الإسلامية في الحكم ليست نظرية محايدة مجردة تقبل التطبيق العام على كل الأمم، وإنما هي نظرية معيارية تعنى بالشكل المعياري الأمثل للحكومة من المنظور العقدي الإسلامي؛ فالخلافة هي"المفهوم الشرعي" للحكومة.

لم تثر قضية الشرعية بالنسبة للخلافة من حيث أدائها وعملها فحسب؛ بل أثيرت كذلك من حيث وجودها نفسه، وما إذا كان وجود الخلافة أصلاً من الشرع أو غير ذلك، وقد طرحت هذه القضية في مبحث من أهم المباحث في النظرية السياسية الإسلامية

=التعارض؛ للتعرف على تلك الآراء انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **التبر المسبوك في نصيحة الملـــوك: المعروف بنصيحة الملوك**، دراسة وتحقيق محمد أحمد دمج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٧ هجرية، ١٩٨٧ م).

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت) ص ٥.

(٢) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (القاهرة: دار الشعب، د.ت) ص ١٧٠-١٧١.

هو مبحث "وجوب الإمامة"؛ وهو مبحث فلسفي اجتماعي يتناول بالتفسير نشوء ظاهرة السلطة والحكومة ومدى ضرورتها للكيان الاجتماعي وللدين على السواء، ويتقارب الفكر السياسي الإسلامي في هذا المبحث كثيراً من الفكر الاجتماعي الغربي الذي يجعل من السلطة وقيامها بوظيفة الردع والضبط شرطاً ضرورياً لنشوء المجتمعات [1]؛ حيث تتفق أغلب المذاهب الإسلامية على وجوب الإمامة وإن اختلفت في أسس هذا الوجوب؛ فمنهم من يستدل على ذلك بأدلة عقلية مثل: حاجة البشر عند الاجتماع إلى وجود وازع (ضابط أو رادع) أو كما يقول ابن خلدون: "فلا بد من وجود وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم"[2].

وهذا الاتجاه العقلي الذي تجسد بشكل خالص عند المعتزلة يقترب إلى حد كبير من التحليل الاجتماعي الغربي لنشوء السلطة، أما الاتجاه الآخر فيرى الوجوب الشرعي للإمامة، ويفترق بين من يؤكد أن أساس الوجوب هو الإجماع أو المقاصد الشرعية للإمامة كما يقول ابن تيمية "يجب أن يُعرف أن ولاية الناس من أعظم واجبات الدين؛ بل لا قيام للدين إلا بها؛ ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصرة المظلوم وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة"[3].

وهناك من يؤكد أن أساس الوجوب الشرعي هو النصوص وعلى رأس هذا الاتجاه الشيعة، في حين جمع تيار أهل السنة والجماعة بين القول بالأدلة العقلية والشرعية (إجماعاً ونصاً) على وجوب الإمامة، ولم ينقض هذه النظرية بشأن ضرورة وجود السلطة إلا طوائف فكرية ومذهبية محدودة من المعتزلة والخوارج والمرجئة، أشهرها النجدات من الخوارج الذين قالوا: "لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصحوا فيما بينهم

(١) انظر:
-Robert Rienow , Introduction to Government (New York: Alfred A. Knope, 1960) p. 8.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٣) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (القاهرة: دار زهور الفكر، ١٩٨٩) ص ٧٧.

فإن رأوا ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز"(١).

ويعد عمل ابن خلدون بشأن تصنيف نظم الحكم من أبرز وأقيم الإسهامات النظرية الإسلامية، التي طرحت نظرية عامة للشرعية السياسية دمجت فيها نظرية الخلافة الإسلامية؛ فقد قسم ابن خلدون في مقدمته نظم الحكم إلى نظم صالحة مثل الخلافة والملك السياسي ونظم فاسدة كالملك الطبيعي، وكان معيار التصنيف هو "المشروعية" المتمثلة في وجود "قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها"؛ فكأن هذه المشروعية الممثلة في قوانين عامة تؤدي إلى الشرعية أو القبول والرضا من الجماعة، بما تحققه من مصالح أساسية لهم مثل حماية أرواحهم وحقوقهم وغيرها؛ "فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية وهو ما عبر **عنه بالملك السياسي** الذي عرفه ابن خلدون بأنه "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"(٢)؛ فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة"(٣) وهذه هي **الخلافة**. أما **الملك الطبيعي** وفق معيار المشروعية فهو "هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"، أي أهواء ورغبات النخب والجماعات القوية التي تنجح في إخضاع الجماعة، وتفتقر تلك النظم "إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها"، وإنما تقوم على القوة الغاشمة لحكامها وما يترتب على ذلك من الظلم والطغيان والإضرار بمصالح الناس؛ فالأحكام السائدة هي "أحكام جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته"(٤).

إن ابن خلدون لم يكتف بهذا الجهد التنظيري المجرد لأنماط الحكم والشرعية، وإنما يدرجه في السياق المعرفي والفلسفي الإسلامي، من خلال الموازنة بين نموذجي الخلافة

---

(١) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، الجزء الأول، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م) ص ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٠.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) حول المُلك الطبيعي انظر المرجع السابق، ص ١٦٩-١٧٠.

والمُلك السياسي، ويؤكد ابن خلدون أفضلية نظام الخلافة على أسس عقلية وشرعية معاً؛ فإذا كان النموذجان يستمدان قيمتهما من تحقيقهما لمصالح الناس فإن نظام الخلافة هو الأقدر على تحقيق مفهوم المصلحة بمعناها الكامل المطلق الذي **يشمل دنياهم وآخرتهم معاً** وليس مصالحهم الدنيوية فحسب؛ "ذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل؛ فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم"(١). إن هذا الكمال في تحقيق الغايات البشرية من حكومة الخلافة إنما مصدره الكمال في مصدر القانون الذي يحكم الخلافة (الشريعة)؛ فصانع هذا القانون هو الله صاحب العلم المطلق بالشواهد والغيب والحكمة المطلقة؛ فهو "أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم"(٢)، وعلى ذلك فإنه رغم أن النظر العقلي يدرج نظام الملك السياسي تحت تصنيف نظم الحكم الفاضلة، إلا أن هذه النظم من المنظور الشرعي ليست كذلك بل هي نظام "مذموم لأنه نظر بغير نور الله"، أي حكم بغير قانون الشريعة يقصر عن تحقيق صالح البشر المطلق في الدنيا والآخرة معاً؛ فالنموذج الشرعي الوحيد للحكومة هو نموذج الخلافة التي تقوم على حراسة الدين وتطبيق الشرع. بهذا الطرح جمع ابن خلدون في نسق فكري واحد بين نظرية إنسانية عامة لتطور ظاهرة السلطة وعلاقتها بتطور المجتمعات الإنسانية وبين المنظور الإسلامي المعياري أو الشرعي للحكومة.

مجالات الشرعية في نظم الحكم من المنظور الإسلامي

إذا كانت شرعية حكومة الخلافة تقاس وتتوقف على مدى ارتباطها بالشريعة وأحكامها حيث وجُدت تلك الأحكام؛ فإن هذا المفهوم يعني تعدد مجالات الشرعية السياسية وتجلياتها؛ فالشرعية قد تتعلق **ببنية** مؤسسة الحكم نفسها وسماتها، وقد تتعلق **بأدائها** ومخرجاتها إلى المجتمع حيث تسهم في تشكيله من خلال عملية تخصيص مستمر للقيم بالسلب أو الإيجاب عبر سياستها العامة التي تقوم على تطبيق قوانين الشرع في الجماعة، ويشمل ذلك التوافق جوانب حركة المؤسسة ونشاطها كافة سواء فيما يتعلق

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

بقواعد التجنيد للمناصب الأساسية فيها وآلياته، أم من حيث الأبعاد الوظيفية والبنائية للمؤسسة وأدوارها الأساسية، أم من حيث نشاطها في البيئة السياسية والاجتماعية للنظام؛ فالمؤسسة في كل من تلك الجوانب مُطالبة بتلمس حُكم الشرع سواء أكان صريحاً في النص أم تم التوصل إليه بالإجماع أو الاجتهاد طبقاً لقواعد الاستنباط السليمة، وهذا المفهوم للشرعية كما هو واضح هو مفهوم مُركب وليس بسيطا؛ حيث يشمل كل جوانب مؤسسة الخلافة ويضم عدداً كبيراً من الأحكام الشرعية ليشكل في مجمله نسقاً عاماً من المعايير التي تمس تلك الجوانب، الأمر الذي يطرح نفسه جلياً على الأداة المنهاجية المستخدمة في هذه الدراسة لقياس الشرعية في مؤسسة الخلافة، وهي "النمط المثالي" على النحو الذي سيتناوله هذا الفصل التمهيدي في موضعه.

ولا شك أن مفهوم شرعية حكومة الخلافة قد تغير وتعدل في مضمونه بين التضييق والاتساع عبر التاريخ الإسلامي؛ ففي فترات الازدهار -من منظور شرعية النظم- أخذت مؤسسة الخلافة بالمفهوم الكامل للشرعية بوصفها **التزاماً** بالشرع (ينصرف إلى المؤسسة نفسها وفعالياتها) و**إلزاماً** (للمجتمع بتطبيق قواعد الشرع)؛ بمعنى أن من أحكام الشرعية ما يضبط حركة المؤسسة الحاكمة بالقدر نفسه الذي تضبط به المؤسسة حركة سائر الجماعات والأفراد والمؤسسات ونشاطها من خلاله، وقد تجسد هذا الاتجاه في بعض التجارب التاريخية مثل: تجربة الخلفاء الراشدين، أما في فترات الانتكاس فقد انسحب مفهوم الشرعية ليقتصر على إلزام الحكومة الرعية والجماعة بقوانين الشريعة وأحكامها، بصرف النظر عن مدى التزامها والتزام النخبة التي تقبض على مقاليد الأمور بالعديد من تلك القواعد الشرعية في ممارساتها وإجراءاتها، وقد ظل المفهوم الثاني هو السائد في أغلب فترات تاريخ الخلافة الإسلامية كأحد المظاهر المهمة لوجود أزمة في الشرعية.

ثانياً: أزمة الشرعية

أوضحنا في مقدمة هذا الفصل التمهيدي أن الدراسة تقوم على فرضية محورية، مفادها أن نظام الخلافة الإسلامية قد شهد على مدى أغلب عهوده التاريخية اختلالات في شرعيته، قياساً على نسق الشرعية الإسلامي المفترض في مجال الحكم، مما يمكن التعبير عنه **بأزمة الشرعية**.

تشير التعريفات الغربية لمفهوم **الأزمة**، إلى اعتباره منعطفاً حاداً في مسار نظام معين، نتيجة عجز هذا النظام في التعامل مع مدخلات من بيئته، إما بسبب تغير طارئ في طبيعته الذاتية، وعوامل ضعف اعترته أو أي من أجزائه، أو لأسباب خارجة عنه تمثلت في ظهور مشكلات لم يَعتد على التعامل معها. ويؤدي هذا الموقف إلى تغير جزئي أو كلي في تركيب النظام ومعادلاته الداخلية[١]، فهي تتناول الأزمة كلحظة احتقان تاريخي في النظام يتعين عليه التعامل سريعاً معها لتجاوزها، واعتبار الأزمة مشكلة أو خطر يواجه البنية أو النظام أو المؤسسة في المقام الأول رغم امتداداته وانعكاساته المؤكدة على الإطار الثقافي للنظام[٢].

وأهم ما يوجه إلى هذا الاتجاه من نقد يتعلق بالتأكيد على البعد الآني الفجائي الحاد للأزمة، وهذا البُعد يحمل بدرجة أكبر خصائص الأزمة في مجال العلاقات الدولية؛ حيث تحتمل العلاقات بين الدول هذه التطورات المفاجئة نتيجة استقلال إرادة الوحدات الدولية وعدم نضج القانون الدولي ونظم الضبط الدولية، مما يفجر بين الحين والآخر تلك الأزمات المفاجئة المتولدة عن تصرفات دولة بعينها، كما يقلل من حساسيات النظام الدولي وإدراكه لمراحل تطور ونضج أسباب الأزمة عبر فترات تاريخية ممتدة، والتي قد تكون أسباباً خاصة بمجتمع أو وحدة دولية معينة وليس بالضرورة لتفاعل دولي أو إقليمي؛ لذا يبدو هذا التعريف أقل ملائمة لدراسة مفهوم الأزمة في النظام السياسي الذي يحتمل الاستمرارية والامتداد الزمني.

من أبرز تحليلات **الأزمة في النظام السياسي** التحليل الذي قدمه دافيد إيستون. ففي سياق تحليله للنظام السياسي يربط إيستون بين مفهوم الأزمة ومفهومَيْن آخرَيْن هما: مفهوم "**الإجهاد**" Stress و"**الاستمرارية**" أو البقاء Persistence. حيث يشير مفهوم **الإجهاد** إلى تلك الظروف التي تتحدى أو تهدد قدرة النظام على البقاء، وهي أحداث أو أنشطة تنبع من أحد مصدرَيْن: إما من البيئة الخارجية للنظام، وإمَّا من داخل النظام نفسه،

---

(١) حول الأزمة انظر تعريف فاينر وكاهن وعدد آخر من التعريفات في:
-James A. Robenson, "Crisis", in: International Encyclopedia of the Social Sciences, op.cit., pp. 510-513.

(٢) انظر مجموعة من تلك التعريفات في: -Ibid., pp. 511-513.

وتُعَدُّ تلك الأحداث بما تنطوي عليه من خلل أو اضطراب Disturbance خطراً على قدرة النظام على البقاء. أما استمرارية أو بقاء النظام فيتجاوز مجرد استمرار أبنية أو أشكال وعلاقات معينة قائمة، وينصرف إلى استمرارية طريقة أو منهج عمل النظام وعمليته الحيوية الرئيسية fundamental life process of a political system التي تعني طرق وأساليب التخصيص السلطوي للقيم[١]، طبقا لهذا التحليل؛ فإن الأزمة تطل برأسها عندما يواجه النظام في لحظة معينة ضغوطاً أو أعباءً قد تهدد العملية الحيوية، أو العنصر الضروري للنظام، بحيث يصبح استمراره مُهدداً.

كما هو واضح فإن تحليل النظم عند دافيد إيستون وغيره يعني بالدرجة الأولى بالأزمات التي تواجه **استمرارية** النظام، بينما تمثل الشرعية مفهوماً قائماً بذاته لا يتطابق بالضرورة مع بقاء أو استمرارية النظام؛ فقد يواجه النظام أزمات تعرض بقاءه للخطر رغم ما يتمتع به من شرعية، بينما تعاني نظماً بعينها من تدهور لشرعيتها في حين تتوفر لها عوامل البقاء والاستمرارية، ويدفع ذلك إلى القول بوجود مفهوم متميز **لأزمة الشرعية** قد يتداخل بشدة ولكنه لا يتطابق مع مفهوم أزمة النظام السياسي.

ومن أبرز التحليلات **للأزمة في مجال شرعية النظام السياسي** التحليل المهم الذي قدمه لوشيان باي Pye حول أزمة الشرعية. ويستمد هذا التحليل قوته من تركيزه على أسباب أزمة الشرعية وليس على مظاهرها فحسب، فقد عَرّف **باي** Pye أزمة الشرعية بأنها "الانهيار في البنية التأسيسية Constitutional Structure وفي أداء حكومة معينة والذي ينجم عن الخلافات حول ماهية الطبيعة الأمثل والأنسب للسلطة في النظام السياسي"[٢]، وأزمة الشرعية طبقاً لهذا التعريف قد تتخذ أشكالاً متعددة منها. التغير في البنية أو الشخصية الأساسية في الحكومة، أو التغير في المصدر الذي تستمد منه ادعاءاتها بشأن السلطة، أو التغير في المبادئ والقيم التي تدعى أنها تمثلها، أو التغير في الطريقة التي

---

(١) حول مفهومي الإجهاد والاستمرارية وعلاقتهما بالأزمة في تحليل النظم عند إيستون انظر:
-David Easton , A Framwork for Political Analysis (London: Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.,1965). pp. 88-91.

(2) -Lucian W. Pye, " The Legitimacy Crisis" in Leonard Binder & others , Crises and Sequences in Political Development, (Princeton , NJ: Princeton University Press, 1974) p.136.

يتم بها إدراك السلطة الحكومية وكذلك التغير في طريقة أداء هذه السلطة[1]، أما الأسباب التي عَددها باي لأزمة الشرعية فقد أجملها في أربعة أسباب رئيسية هي؛ **أولاً**: تضارب أو عدم ملائمة الادعاءات الخاصة بالحق في السلطة، مما ينجم عنه انهيار في المؤسسات الحكومية. **الثاني**: أن البنى الحكومية قد يعتريها التفكك بسبب التنافس المفرط أو غير المنظم على السلطة خارج إطار المؤسسات القائمة، **الثالث** أن القيادة أو البنى الحكومية قد تنهار بسبب استناد مبرراتهم الأيديولوجية أو دعاواهم بشأن الحق في السلطة على قراءات غير مقبولة للتاريخ أو تنبؤات خاطئة بالتطورات المستقبلية، وأخيراً فقد تنجم أزمة الشرعية غالباً نتيجة عدم ملائمة التنشئة السياسية للمواطنين، أو عدم وظيفية توجهاتهم نحو السلطة مع جهود القادة الحاليين[2]. يتضح من التعريف السابق أنه على الرغم من تعدد الأسباب المؤدية لأزمة الشرعية فإن القاسم المشترك هو التأكيد على الانهيار المؤسسي أو النظامي الناجم عن تلك المشكلات في الشرعية.

التعريف الإجرائي لأزمة الشرعية في الدراسة

عند تحديد التعريف الإجرائي لأزمة الشرعية الذي ستتبناه هذه الدراسة والذي سيحدد ما تنتهي إليه من نتائج وتقويمات، يمكن القول بوجود ثلاثة خيارات أو تعريفات؛ **الأول** هو النظر إلى أزمة الشرعية في إطار أو منظور النمط المثالي للشرعية وحده (أو نسق الأحكام الشرعية والمبادئ التي يتعين على حكومة الخلافة اتباعها لتكتسب شرعيتها)، وعليه يكون بمجرد الإخلال الجسيم بمعايير هذا النمط مُعبراً عن أزمة في شرعية مؤسسة الخلافة حتى وإن لم يؤدِ ذلك الانحراف أو الإخلال إلى سقوط النظام. **التعريف الثاني** يضيف إلى اعتبار النمطَ المثالي عنصراً أو شرطاً آخر هو البعد المؤسسي بمعنى "استمرارية المؤسسة أو انهيارها، وطبقاً لهذا الاتجاه في التعريف، فأزمة الشرعية إنما تشير إلى ذلك الإخلال بنمط الشرعية المؤدي إلى انهيار مؤسسة الحكم؛ أما **التعريف الثالث** فيرى أزمة الشرعية باعتبارها تشير إلى سقوط نهائي للنمط أو النسق المعياري لشرعية الخلافة الإسلامية وحلول نمط مخالف تماماً له.

---

(1) Ibid.
(2) Ibid., p. 138

تتبنى هذه الدراسة في **تعريف الأزمة** التحديد الأول الذي يعرف أزمة الشرعية في الخلافة باعتبارها **حالة الإخلال الجسيم من جانب مؤسسة أو حكومة الخلافة بمعايير الشرعية التي يتضمنها النسق القياسي للخلافة الشرعية سواء أدى ذلك الإخلال إلى سقوط المؤسسة أو القيادة أو عدم سقوطها.**

يقوم هذا التعريف على عدد من المسوغات؛ أهمها ضرورة **التمييز بين شرعية المؤسسة الحاكمة من جانب واستمراريتها** من جانب آخر، هذا التمييز الذي يعد امتداداً بشكل أو آخر للتمييز بين الحق والقوة باعتبارهما الركنين الذين ترتكز عليهما السلطة. إن الرؤى الغربية للشرعية تفترض وجود علاقة ارتباطية قوية بين تقلص شرعية النظام وانهياره، ومن ثم فهي تتناول قضية تدهور الشرعية كتطور على صعيد الإدراك يقترن آليا بتدهور الكفاءة والفاعلية المؤسسية للحكومة وقدرتها على الاستمرار[(١)]. وواقع الأمر أن هذا الافتراض الضمني في التحليل الغربي للشرعية ليس صحيحاً بالضرورة أو على الأقل في إطار الخبرات غير الغربية ومنها الخبرة العربية؛ فالافتراض إنما يعكس بصورة أو أخرى خبرة المجتمعات الغربية ونمط تطورها التاريخي الذي كانت فيه الدولة انعكاساً أو تبعاً للتطور الاجتماعي والاقتصادي وتعبيراً عن مصالح القوى الاجتماعية السائدة.

في إطار الخبرة العربية الإسلامية قد تبدو معادلة العلاقة بين **الدولة والمجتمع** مختلفة أو عكسية على وجه التحديد؛ فالدولة كما يصفها الفضل شلق" ليست مجرد رأس هرم اجتماعي وسياسي؛ بل هي الشرط الضروري لضمان استمرارية المجتمع. إن الدولة هنا ليست مجرد مؤسسة سياسية يفرزها المجتمع للدفاع وبعض المهام التنظيمية، ويخصص لها بعض فوائضه الاقتصادية كي تستطيع القيام بأعمالها، بل الدولة هي المؤسسة التي تضمن وجود المجتمع، إن الدولة المركزية هي التي تؤسس المجتمعات عندنا"[(٢)]. لا تنبع هذه المقولة من الدراسات التقليدية للأنماط التاريخية العتيقة للدول في المنطقة العربية وتطبيق النموذج الماركسي بشأن نمط الإنتاج الشرقي أو خلافه، بقدر ما تعكس بشكل خاص خصوصية

---

(١) راجع على سبيل المثال تحليل لوشيان باي الذي سبقت الإشارة إليه.

(٢) الفضل شلق، **الخراج والإقطاع والدولة: دراسة في الاقتصاد السياسي للدولة الإسلامية**، الاجتهاد، عدد١ خريف ١٩٨٨، ص ١٦٠-١٦١.

التجربة الإسلامية في بناء الدولة والأمة؛ ففي هذه الخبرة ارتبط نشوء الأمة والمجتمع الإسلامي بنشوء السلطة والحكومة المركزية في دولة المدينة وامتدت قواعد الأمة واتسعت طردياً بانطلاق فاعلية الخلافة وقوتها، مثل هذه المعادلة ترتب نتائجها على محور فهم ظاهرة السلطة في الكيان الإسلامي، ومن بين تلك النتائج التي نتخذها هنا بمثابة افتراضات خلفية للدراسة:

أولاً: القول بأن السلطة تتمتع بقدر كبير من الاستقلال من حيث الوجود والاستمرارية عن الكيان الاجتماعي، في حين قد لا يتمتع الكيان الاجتماعي بهذه الفرصة للاستقلال في الحركة والتطور عن السلطة. ومن الجدير بالإشارة أن الاستقلالية النسبية التي تحظى بها الدولة لا تعني الانفصال أو عدم التأثر بما يحدث في الجماعة، وإنما يعني امتلاك عناصر المقاومة التي تتيح لها عصمة وجودها ومقاومة تلك التأثيرات أطول فترة ممكنة.

ثانياً: إن "السلطة" كمفهوم تتكون من عنصريْن هما الشرعية والقوة، ولا يعني انخفاض موارد الشرعية بالضرورة انهيار السلطة، بل لاحظ الدارسون أن العديد من النظم تلجأ تلقائياً للدفاع عن وجودها في هذه الحالة إلى تكثيف اعتمادها على القوة المادية، حيث استقرت في الدراسات السياسية فرضية أن هناك علاقة عكسية بين الشرعية وتزايد استخدام القوة من جانب حكومة أو سلطة معينة، فكلما زاد اعتماد الحكم على عنصر القوة المادية والضبط أُعتبر ذلك مؤشراً على وجود مشكلة أو أزمة شرعية في ذلك النظام.

ثالثاً: بناء على ما سبق يمكن القول بأن استمرارية الحكومة أو السلطة لا تتوقف على توفر قاعدة الشرعية لها فحسب، بل ترتكز بالقدر نفسه على امتلاكها عناصر القوة الذاتية، وأهمها تماسكها وتطورها المؤسسي وقدرتها على ضبط المجتمع. بناء على ما سبق فإن هذه الدراسة قد استندت على التعريف الإجرائي الأول لأزمة الشرعية ومؤداه: **أن حكومة الخلافة تواجه أزمة الشرعية عند وقوع إخلال جسيم بمعايير الشرعية المُحددة على أساس الشريعة سواء أدى هذا الإخلال إلى سقوط حكومة الخلافة أم لم يؤد إلى ذلك، وأن أزمة الشرعية تتمثل في الفجوة بين نسق معايير الخلافة الشرعية وبين واقع نظام الخلافة وممارسته من حيث العناصر المختلفة التي يشملها النسق.**

٣- الأداة المنهاجية لدراسة أزمة الشرعية.

حدد الأخذ بالمفهوم الإسلامي للشرعية باعتباره الالتزام بالأحكام الشرعية المستنبطة من الشريعة أداة ومنهاجية الدراسة؛ فالأخذ بهذا المفهوم يعني اعتماد مفهوم مركب للشرعية؛ لأنّ ظاهرة السلطة هي ظاهرة معقدة متعددة الأبعاد تتطلب في المقابل البحث عن الأحكام الشرعية لكل بُعد من أبعادها وجمعها في نسق متكامل من المعايير يشكل في مجمله المفهوم الكلي للخلافة الشرعية، ويجمع هذا النسق بين المبادئ والأبعاد الإجرائية ووظائف النظام مثل: الاختيار، والبيعة، والشورى، والعدل، والطاعة.. الخ. هذا التعقيد في المفهوم يفرض البحث عن أداة منهاجية تتيح الاقتراب من مفهوم الشرعية بأبعاد ومستويات متعددة.

حدد المفهوم السابق الأداة المنهاجية الأساسية المستخدمة في الدراسة وهي "النمط المثالي" Ideal Type الذي يجمع في بناء متسق الأحكام المعيارية الخاصة بمختلف جوانب الحكم وعملياته، فالأنماط المثالية هي مفاهيم مُركبة أو تكوينات Constructs تقوم على أساس مجموعة من العناصر الأساسية التي ترتبط ببعضها برباط علمي أو وظيفي ولها صفة كلية متناسقة، والهدف الأساسي منها هو التحليل السياسي والاجتماعي[1]، ويتم بناء النمط المثالي عن طريق عزل العناصر الجوهرية في الظاهرة وجمعها في صورة مثالية عقلية منسجمة ومجردة؛ حيث يُستخدم النمط المثالي، بعد بنائه، مقياساً كيفياً للظاهرة وأداة معيارية للموازنة والقياس الكيفي للحالات الواقعية. يضع النمط المثالي حدوداً مثالية ثابتة تقاس بها الحالات الواقعية وتكشف بها انحرافاها عن النمط المثالي، ومن ثم الموازنة بينها وبين بعضها بعضاً [2].

وبناء على ما سبق فقد استهدفت الدراسة البحث عن الأحكام والمبادئ الشرعية للحكم، وجمعها في نمط مثالي واحد، كخطوة أولية ولازمة يتم على أساسها لاحقاً قياس شرعية الحالات الدراسية الواقعية لنظم الخلافة، وتحديد مدى اقترابها أو ابتعادها عن

(١) انظر: فاروق يوسف أحمد، **قواعد المنهج العلمي: المناهج والاقترابات والأدوات المنهاجية** (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨٥) ص ١٢١.

(٢) حول الوظيفة التحليلية للأنماط المثالية انظر: المرجع السابق، ص ١٢٠-١٢٢.

مفهوم الشرعية في المنظور الإسلامي، بحيث يصبح مفهوم أزمة الشرعية مُحدداً في الإخلال بالبنود الأساسية أو بأكبر عدد من بنود هذا النمط ومعاييره، أو في الفجوة بين النمط القياسي للخلافة الشرعية وبين نظم الخلافة في الواقع.

وقد سعت الدراسة إلى أن يتسم بناء **النمط المثالي للخلافة الشرعية** بسمتيْن في آن واحد؛ أولاهما: **الشمول** بمعنى تغطية الأبعاد الوظيفية والبنيوية والسلوكية والقيمية للمؤسسة الحكومية وتفاعلاتها مع البيئة، باعتبار أن مؤسسة الخلافة هي الجهاز الحكومي للنظام، والثانية هي: **الخصوصية** بمعنى أن يعكس ذلك النمط خصوصية المعايير الإسلامية الشرعية وألا يفرض على الظاهرة مفاهيم غريبة عليها(١)؛ ولبناء نمط مثالي بهذه السمات فقد جرى ذلك عبر خطوتيْن:

الأولى – التحديد الإجرائي لعناصر النمط:

تستهدف تلك الخطوة تحديد الأبعاد والعناصر التي سيشملها النمط وتنظيمها، وقد استفادت الباحثة هنا من منظومة الوظائف التي قدمها ألموند وباول في تحليلهما البنائي الوظيفي، مُقتصرة على تلك الوظائف الخاصة بمؤسسة الحكومة دون غيرها من الوظائف السياسية التي تؤديها تقليدياً بنى ومؤسسات فرعية أخرى في النظام بخلاف الحكومة (مثل التنشئة السياسية ووظيفة الاتصال والتعبير عن المصالح وتجميع المصالح). وعلى ذلك حددت تلك الخطوة العناصر التالية كمفاصل للبناء الكلي للنمط المثالي للخلافة الشرعية يتم البحث في الخطوة التالية عن الأحكام الشرعية الخاصة بكل منها:

* التجنيد السياسي Political Recruitment(٢) (من حيث شروطه وآلياته).

* الوظائف الحكومية (صنع القاعدة Rule Making تطبيق القاعدة Application

---

(١) تشيع في العديد من الكتابات الإسلامية اتجاهات لتنميط التجربة الإسلامية في إطار بعض النماذج أو القوالب الغربية؛ كأن تُقيم تجربة الحكم الإسلامي في ظل الخلافة على ضوء مبادئ "سيادة الأمة" أو "فصل السلطات" أو وفق نظريات "الحكم المطلق" أو "الحق الإلهي المقدس" أو "الدولة الثيوقراطية".

(٢) حيث يعني التجنيد السياسي عملية الإحلال والتجديد في شاغلي الأدوار السياسية المختلفة. حول هذا المفهوم وأبعاده في تحليل ألموند وباول انظر:

- Gabriel A. Almond and G. Bingham Powell, Jr. Comparative Politics: A developmental Approach (Boston-Toronto: Little Brown & Company, 1966), pp. 47-49.

والتقاضي Adjudication Rule[1]. سواء من حيث الخصائص الوظيفية أو البنائية.

* وظـــائف الاســـتخراج والتوزيـــع والـــضبط Extractive, Destributive, Regulative Functions[2].

* الأبعاد الفوقية للنظام بمعنى الفلسفة أو النظرية العامة التي تحكم أداء المؤسسة الحكومية لنظام الخلافة.

الثانية: البناء الموضوعي لمكونات النسق.

وتُعنى بالبحث عن تحديد الأحكام الشرعية الخاصة بكل وظيفة أو بعد من الأبعـــاد السابقة وإسكانها في موقعها، وقد اعتمدت الدراسة في البناء الموضوعي لعناصـــر النـــسق على مصدرين:

* **أولهما** مصدر أساسي يتمثل في تراث الفقه السياسي الذي يقدم معيناً ثرياً للأحكام الشرعية، التي تكون النمط المثالي للخلافة الشرعية الذي بذل فيه الفقهاء مجهـــوداً كـــبيراً لاستنباط الأحكام الشرعية وجمعها وفق القواعد والمناهج الفقهية.

* **أما المصدر الثاني** فهو في الكتاب والسنة الشريفة وهما مصدر مرجعي تعرض عليه المقولات والأحكام الخلافية للفقه السياسي، ولا تلجأ هذه الدراسة إلى هذا المـــصدر إلا اضطراراً بالنظر إلى الحاجة في التعامل مع القرآن والسنة إلى قدرات فقهية وتمكن منهاجي في مجال استنباط الأحكام؛ لذلك لا تلجأ الدراسة إلى هذا المصدر إلا في الجوانب الـــتي لم يسعفنا فيها الفقه السياسي أو التي كانت فيها الدلالة الشرعية لبعض أحكامـــه موضـــع

---

(١) حول الوظائف الثلاثة التي تُعد امتداداً للتقسيم التقليدي للوظائف التشريعية والتنفيذية والقضائية، المعالجة الوظيفية لها بعيداً عن الطابع القانوني الشكلي للدراسات التقليدية في تحليل ألموند وباول انظر:

-Ibid., pp.128-162.

(٢) تشير الوظيفة أو القدرة الاستخراجية إلى قدرة النظام السياسي على تحصيل الموارد المادية من بيئته المحلية والدولية، أما الوظيفة التوزيعية فتشير إلى عملية التخصيص التي يقوم بها النظام للسلع والخدمات، إلى جانب القـــيم غـــير الاقتصادية مثل المكانة الاجتماعية والفرص والمناصب بين الأفراد والجماعات في المجتمع. أما الوظيفة الضبطية فهي تشير إلى ممارسة النظام للسيطرة والضبط على سلوك الأفراد والجماعات فيه، حول هذه الوظائف الثلاث وغيرها مثل الوظيفة الرمزية والاستجابية انظر:

- Ibid. , pp. 190-212.

سؤال. وما تخلص إليه الباحثة نتيجة الرجوع إلى تلك المصادر المرجعية لا يعدو أن يكون مجرد مقترحات وأفكار عامة.

٤- مناهج البحث

كدأب أغلب البحوث العلمية في الظاهرة السياسية؛ فإن هذه الدراسة تعتمد في دراسة موضوع الشرعية في نظام الخلافة على عدة مناهج تتكامل جميعاً في الاقتراب من الظاهرة والتعامل معها بما يحقق أهداف الدراسة، غير أن تلك المناهج لا تحتل جميعها الأهمية نفسها؛ إذ أن بعضها يعد أساسيا والآخر فرعياً.

أولاً: المنهج المؤسسي[١]

يحتل المنهج المؤسسي أهميته في الدراسة بالنظر إلى كون الوحدة الأساسية في التحليل هي مؤسسة الخلافة باعتبارها المؤسسة المحورية في نظام الخلافة وأكثرها احتكاراً للقوة والتأثير، وتهدف هذه الأطروحة إلى دراسة الجوانب الوظيفية والبنيوية والأدائية لتلك المؤسسة من زاوية الشرعية، وفي هذا السياق تقوم الدراسة بتحليل مؤسسة الخلافة (في الواقع والنسق) والتعرف على الأدوار الفرعية فيها ولاسيما دور الخليفة، ومقارنته بالأدوار الأخرى مثل: دور أهل الحل والعقد وأمراء الأقاليم، وترصد الدراسة على المدى الزمني تطور معادلات القوة والسلطة داخل مؤسسة الخلافة.

ثانياً: المنهج المقارن

لّما كانت الدراسة تهدف إلى القياس الكيفي لشرعية نظام الخلافة في ضوء منظومة إسلامية للشرعية؛ فإن المنهج الأساسي الذي اعتمدت عليه لتحقيق هذا الغرض هو المنهج المقارن؛ حيث تجرى المقارنة بين القواعد المعيارية الإسلامية للشرعية والواقع السياسي؛ لقياس مدى اقتراب الممارسة من الشرعية أو تباعدها وبما يتيح كذلك المقارنة بين أكثر من نموذج واقعي من حيث شرعيتها، وتتم هذه المقارنة من خلال أداة منهاجية هي النمط المثالي.

---

(١) حول المنهج المؤسسي انظر: كمال المنوفي، **مقدمة في مناهج وطرق البحث في علم السياسة** (الكويت: وكالة المطبوعات، د.ت) ص ٢٦-٢٩.

ثالثاً: الاقتراب البنائي الوظيفي[1]

تناولت الدراسة الظاهرة السياسية بصفة عامة من منطلق مقولات التحليل الوظيفي؛ فالبيئة السياسية للتحليل تتمثل في النظام السياسي للخلافة بوصفه نسقاً يضم بدوره أنساقاً فرعية أهمها مؤسسة أو حكومة الخلافة التي هي محور الدراسة، ويركز التحليل البنائي الوظيفي لهذه المؤسسة على تحديد الوظائف السياسية الأساسية اللازمة لاستمرار النظام.

وفي هذا الإطار نلاحظ خلافاً معضلة بين تناول المدرسة الوظيفية الغربية الواقعية النزعة، وبين المفهوم الإسلامي في تحديد ماهيَّة النظام الذي يتعين أن تتركز الأنشطة السياسية حول تحقيق توازنه واستمراريته؛ فالمدرسة الغربية تركز على بقاء واستمرارية النظام السياسي، أما المفهوم الإسلامي فيضع "نظاماً أعلى" من حكومة الخلافة أو حتى نظامها السياسي الأوسع هو النظام العقدي والقانوني الذي تجسده الشريعة، والغاية العليا التي يتعين على النظام السياسي أن يسخر نفسه من أجلها هي ضمان "تحقق" أو ترجمة تلك القواعد في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للجماعة، ويفترض هذا المفهوم بالطبع أن هذا "النظام العام" أسبق في أولويات بقائه من وجود "نظام الحكم" واستمراريته، وأنه لو تعارض الهدفان فالأولوية للأول، وقد واجه الفقه السياسي هذا الإشكال وحاول إيجاد مخارج للتوفيق من خلال مدرسة الصبر التي استندت على أهمية الدور الذي تؤديه الحكومة، وإن تباعدت عن المَثل الشرعي؛ إذ يحفظ وجودها على الجماعة الضرورات الشرعية ويعد الخروج عليها فتنة تطيح بتلك الضرورات أو الحدود الدنيا.

وفي إطار بناء أداة التحليل فقد استفادت الدراسة من منظومة ومفهوم الوظائف التي قدمها ألموند وباول في تحليلهما على النحو السابق الإشارة إليه.

رابعاً: المنهج التاريخي

تبرز أهمية هذا المنهج في الشق التطبيقي من الدراسة؛ حيث عنيت الدراسة بتعقب ظاهرة شرعية الحكم على مدى تاريخ الخلافة، وبالنظر إلى صعوبة تقديم دراسة متعمقة لظاهرة الشرعية على مدى هذه الفترة التاريخية الطويلة وما شهدته من تنوع سياسي؛ فقد

---

(١) حول أهم أبعاد هذا المنهج وسماته وتقويمه انظر: المرجع السابق، ص ٣٤-٣٧.

لجأت الباحثة بعد قراءة أولية عامة للتطور السياسي للخلافة إلى التطبيق من خلال "النماذج التاريخية"؛ حيث تم مبدئياً التمييز بين نمطيْن لنظم الخلافة يتباينان من حيث أهميتهما أو دورهما التاريخي وهما نمطا **التأسيس والتسيير**.

وينصرف تعبير **نظم التأسيس** إلى تلك الخبرات السياسية أو الأنظمة التي يتم فيها تأسيس قواعد الدولة أو النظام على أسس معينة تظل سارية بعدها لفترات قد تطول وقد تقصر.

أما **نظم التسيير** فإنها الغالب الأعم في النظم السياسية، وهي النظم التي تتعاقب وقد استقرت قواعد المؤسسات والعمليات السياسية على السير في ركابها ولا تملك غالباً التحرر من قوالبها، وإنما تنحصر قدرتها على تعديل قواعد اللعبة في حدود معينة لا تمس القواعد وإنما السياسات. وقد عنيت الدراسة بالتعاقب الزمني للنظم محل الدراسة وتمثيلها لمراحل زمنية متعاقبة بحيث يتوفر للبحث ثم منحنى تقريبي لتطور قضية الشرعية عبر أهم مراحل دولة الخلافة (منذ تأسيسها وحتى نهاية العصر العباسي الثاني).

خامساً: منهج دراسة الحالة (النماذج التاريخية)

وفي الإطار السابق فقد استعانت الدراسة بمنهج **دراسة الحالة** مع تعديلات في توظيف ذلك المنهج بحيث تصبح الحالات الدراسية أقرب إلى النماذج التاريخية. **والنموذج التاريخي** ليس مجرد "دراسة حالة"؛ فهو كما يُعنى بخصوصيات حالة تاريخية معينة وتفصيلاتها، فإنه يُعنى بدرجة أكبر بالسياق أو البيئة التاريخية والسياسية لتلك الحالة من خلال التعبير أو **التمثيل التاريخي** للحالة الدراسية عن فترة أو حقبة تاريخية تنتمي إليها. بعبارة أخرى فكل من الحالات الدراسية التي ندرسها كنموذج تاريخي هي بمثابة عينة ممثلة لفترة تاريخية معينة تحمل صفات تلك الفترة وتعكس خصائصها؛ أي أن (الصفة التمثيلية) للحالة موضع الدراسة هي من أهم ما نعنى به في النموذج التاريخي.

وقد اختارت الدراسة خمسة نماذج تاريخية لدراسة الشرعية في نظم الخلافة: منها نموذجان يعبران عن نظم التأسيس، هما نموذج الخلافة الراشدة، ونموذج المُلك. والنماذج الثلاثة الأخرى تمثل أنماطاً مختلفة للشرعية في نظم التسيير وهي خلافة عمر بن عبد العزيز في

الدولة الأموية، ونظام المأمون بن الرشيد في العصر العباسي الأول، ونظام المعتمد على الله في العصر العباسي الثاني؛ حيث تمت دراسة كل منها وفق معايير النسق المثالي للخلافة الشرعية. إن الجمع بين المناهج والاقترابات السابقة يوفر نوعاً من التكامل المنهاجي الذي يستهدف استكمال النقص الناجم عن الاعتماد على منهج واحد في الدراسة والتحليل وسدّه.

٥- الإطار المرجعي النظري للدراسة

يتعلق الإطار المرجعي بمجموعة الافتراضات الأساسية التي تشكل في مجموعها نموذجاً نظرياً أو تصورياً يحكم هذا التحليل أو البحث ويقدم تصوراً للعوامل الأساسية التي تؤثر في الظواهر السياسية ويحدد المفاهيم والمقولات الرئيسية التي تصف السلوك والظواهر وتفسرهما[١]. في هذا الإطار يمكن تحديد إطارَيْن مرجعيَّيْن للتحليل أحدهما يتعلق بالإطار الأيديولوجي أو المذهبي الذي تدور فيه معالجة هذه الدراسة لقضية الخلافة وهو نظرية أو مذهب أهل السنة والجماعة، والآخر يتعلق بالإطار المعرفي Paradigm للدراسة والمصادر التي تستقي منها مفاهيمها ولغتها ما بين النموذج المعرفي الإسلامي والنموذج المعرفي الغربي.

أولاً: الإطار المذهبي لتحليل الخلافة

رغم وجود قاعدة قوية ومتماسكة من المبادئ العامة والمسلمات الإسلامية العامة، إلا أن السمة التي تميز الفكر والتاريخ الإسلامي هي الجمع بين الوحدة والتنوع في إطار واحد[٢]. ويتجسد هذا التنوع في صورته الأهم والأبرز في الاختلاف المذهبي والسياسي

---

(١) حول مدلول "الإطار المرجعي" وقيمته في البحث العلمي انظر: فاروق يوسف، مرجع سابق، ص ٢٦-٣٤.

(٢) يرى أركون وجارديه أن من أهم السمات المميزة للتاريخ الإسلامي هي سمة التنوع في إطار من الوحدة، وأن التنوع والوحدة هنا أساسهما مذهبي وليس عرقي، أو كما يقولان: "إن انتشار الإسلام أدى في أغلب الأحيان إلى مزج الشعوب واختلاطها، حيث تتم عملية الوحدة (التنوع بشكل كامل). إن التنوع الأكثر بروزاً ليس هو تنوع الأعراق بل تنوع الفرق التي سميناها العائلات الروحية، التي قاسمها الأساسي هو ذو طبيعة سياسية دينية". انظر: محمد أركون ولوي جارديه، **الإسلام بين الأمس والغد**، ترجمة علي مقلد (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣) ص٣٩. ويصف الكاتبان الوحدة بأنها الأعمق من كافة التنوعات وأنها ركيزة الجميع وتتجسد رمزياً في الحج إلى مكة؛ حيث يشترك كل سنة مسلمون من كل جنس وعرق ومن كل البلاد والنزعات الدينية والسياسية في هذا التجمع. انظر: المرجع السابق، ص ٤٠.

المتمثل في ظاهرة "الفرق"؛ حيث انسلخت تلك الفرق عن التيار العام على مدى القرن الهجري الأول حول عدد من القضايا التاريخية والسياسية والعقديَّة؛ وعلى رأس تلك الفرق الخوارج والشيعة والمعتزلة والتي انقسمت في داخلها إلى تفريعات وفرق كثيرة اختلافاً حول جزئيات مذهبية أو مواقف سياسية، في هذا الإطار أطلق مصطلح "أهل السنة والجماعة" على التيار الرئيسي الذي لم يدخل تحت أي من تلك المظلات المذهبية.

ويتميز اتجاه أهل السنة والجماعة من حيث تطوره التاريخي والفكري، بعدد من السمات؛ منها أن وجوده الواقعي قد سبق تبلوره الفكري والأيديولوجي، الذي تم على مدى زمني طويل نسبياً استغرق نحو أربعة قرون. السمة الثانية أن نمط هذا التبلور الفكري والأيديولوجي قد اتخذ سمت أو طابع (رد الفعل) وليس المبادرة، إزاء قضايا واقترابات الفرق الأخرى، بمعنى أن هذا الاتجاه لم يبادر إلى طرح أسئلة وقضايا أو مبادئ خلافية جديدة عن المعلوم من الدين والشرع (مثل اعتبار الإمامة من أصول الدين وعصمة الأئمة، وقصر الإمامة على نسل علي عند الشيعة، ومثل: تكفير بعض الصحابة وأولوية الأمر بالمعروف عند الخوارج، والأصول الخمسة وما انبثق عنها من مسائل الصفات والقدر، وخلق القرآن، والوجوب العقلي عند المعتزلة)، وإنما اكتفى هذا الاتجاه بطرح وتطوير موقفه من تلك القضايا، التي طرحتها الفرق باعتباره موقف (الجماعة) الذي يعكس العقيدة النقية من الشوائب، كما عرفها العهد النبوي والمسلمون الأوائل قبل الفرقة والانقسام؛ لذلك يُعرف هذا الاتجاه بمصطلح آخر هو أهل السلف.

عبّر عن أهل السنة على الصعيد الفكري اتجاهان؛ **الأول** فقهي وتمثل في فقه المذاهب الأربعة الكبرى (الشافعي والمالكي والحنفي والحنبلي)، **والاتجاه الآخر** كلامي تمثل فيما يعرف بتيار الصفاتية الذين تعد مدرسة الأشاعرة أهم مدارسهم وأوسطها[1]، وأئمتها

---

(١) اتجه بعض أهل السنة إلى التطرف والتضييق في تعريف " أهل السنة والجماعة" فقصر تلك الصفة على أهل الفقه دون أهل الكلام، باعتبارهم وإن كانوا يرفضون وينقدون أفكار الفرق إلا أنهم يخوضون في قضاياهم، من التعرض للذات، والصفات الإلهية، وغيرها، كما يستخدمون نفس مناهجهم العقلية التي تنحي الشرع جانباً. على سبيل المثال فقد وضع علي بن المديني ٢٣٤هـ في تعريفه أهل السنة معيارا مؤداه أن "لا يخاصم أحداً، ولا يناظر، ولا يتعلم الجدل، والكلام في القدر وغيره من السنة مكروه، ولا يكون صاحبه وإن أصاب السنة بكلامه من أهل السنة، حتى يدع الجدل ويسلم". انظر: محمد باكريم محمد باعبد الله، **وسطية أهل السنة بين الفرق**=

المشهورون هم أبو الحسن الأشعري، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو المعالي الجويني وغيرهم[1]. وقد عبر اتجاه أهل السنة والجماعة عن نفسه فكرياً على ثلاثة أصعدة أساسية هي الصعيد السياسي والعقدي والفقهي؛ يقوم الفكر السياسي لأهل السنة على القول بوجوب الإمامة شرعاً استناداً إلى النصوص من القرآن والسنة، كما تشمل المقولات السياسية المحورية القول بإمامة القرشي، وأن الإمامة بالاختيار لا بالنص أو الوصية، وأنها ليست من أركان الدين أو أصوله، والقول بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل[2]. ومن أهم المحاور السياسية في مذهب أهل السنة والجماعة مفهوم طاعة الأمراء، وعدم الخروج عليهم نأيًا عن الفرقة والاختلاف؛ وقد أقام أئمة هذا المذهب صيغة توفيقية بين الطاعة للأمراء وعدم معصية الله، عبر عنها ابن تيمية بقوله: "وأنه يُكره ويُنكر ما يأتونه من معصية الله تعالى، ولا تنزعن اليد من طاعتهم بل يطاعون في طاعة الله"[3]. اتسم الفكر السياسي لمذهب أهل السنة والجماعة بالنهج الواقعي المحافظ، الذي لا يسعى إلى تغيير الواقع السياسي؛ بل إلى الاعتراف به والتعامل معه، وهو ما عبر عنه ابن تيمية أيضا بقوله: "أهل السنة يخبرون بالواقع، ويأمرون بالواجب فيشهدون بما وقع، ويأمرون بما أمر

=(الرياض، جدة: دار الراية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص ٣٥. وقد ساد هذا الاتجاه لدى مدرسة أئمة الفقه من أهل السنة تنزهاً عن الخوض فيما هو من المشتبهات وغير المعلومات شرعاً، ولا يزال هذا الاتجاه سائدا في الفكر المسلم المعاصر فيمن يعرفون بالاتجاه السلفي.

(١) حول المتكلمين من أهل السنة والجماعة وأهم اتجاهاتهم ومدارسهم ومنها الأشعرية انظر: الشهرستاني، مرجع سابق، ص ٧٩-١٠٥. وحول الدور الذي قام به الأشاعرة في الجدل مع الفرق والدفاع عن المذهب السني انظر: سعيد بن سعيد العلوي، **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

(٢) حول مجمل أساسيات المذهب السني في المجال السياسي، أو بعبارة أخرى في قضية الإمامة انظر: البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، **أصول الدين** (استانبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ١٣٤٦هـ/١٩٣٨م) ص ٢٧١-٢٩٤.

(٣) ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، الجزء الأول، تحقيق د. محمد رشاد سالم (القاهرة: مكتبة دار العروبة، د ت) ص ٧٧. وقد بلغ من أهمية هذه القضية أن اتجه العديد من الكتاب من السلف والمعاصرين إلى تعريف أهل السنة والجماعة، انطلاقاً من مفهوم الطاعة باعتبارها تلك الجماعة الملتفة حول الأمير وغير الخارجة عنه. انظر طائفة من التعريفات تسير على هذا النهج في: يحيى إسماعيل، مرجع سابق، ص٣٩، ص ٤٢-٤٥، ص ٤٩-٥٢.

الله ورسوله؛ فيقولون هؤلاء هم الذين تولوا وكان لهم سلطان وقدرة يقدرون بها على مقاصد الولايات: من إقامة الحدود، وقسم الأموال، وتولية الولايات، وجهاد العدو، وإقامة الحج، والأعياد والجمع، وغير ذلك من مقاصد الولايات"[١]، "وكل من تولى كان خيراً من المعدوم المنتظر الذي يقوله الرافضة"[٢].

ويعد الموقف السياسي من الأحداث التاريخية الكبرى في تاريخ الدولة الإسلامية، خاصة محنة المسلمين إبان الفتنة الكبرى، أحد المحاور التي افترقت عندها الفرق والمذاهب الإسلامية، وقد بني موقف أهل السنة والجماعة على تعديل الصحابة جميعاً مع نفي العصمة عن أي منهم، والتنزه عن الطعن فيهم أو إساءة الظن بهم وحمل أفعالهم على قصد الخير وإن لم يصيبوه، والتماس العذر لهم فيما أخطأوا فيه وترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الإمامة[٣].

في مجال العقائد ارتكزت عقيدة أهل السنة والجماعة على عدد من القواعد، التي خالفوا فيها أهل الفرق خاصة المعتزلة (أو القدرية)؛ من تلك القواعد ما يتعلق بأصول الدين ومن أهمها: إثبات الصفات لله ما أثبته لنفسه، وإثبات التوحيد له وعدم استقلال الصفات عن الذات، وأن القرآن كلام الله، وتنزيه القدرة الإلهية عن النقص أو التعطيل.[٤]

كما شملت الخلافات مع الفرق عدداً كبيراً من القضايا الغيبية حول الجنة والنار وعذاب القبر والملائكة والجن...الخ[٥].

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨٠.

(٣) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تعليق وتقديم د. إبراهيم أكاه جوبوقجي وحسن آتاي (أنقرة: كلية الإلهيات -جامعة أنقرة، ١٩٦٢) ص ٢٤٢-٢٤٩.

(٤) انظر: الأشعري، أبو الحسن على بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تصحيح هـ. ريتر (استنبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٩)، الجزء الأول، ص ١-٣١. وحول الخلاف بين أهل السنة والجماعة والفرق حول مسائل العقيدة والتوحيد، انظر: البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، **الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة**، صححه أبو الفضل عبد الله محمد صديق الغماري (القاهرة: دار العهد الجديد للطباعة، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م)، ص ٤-١١٧. وانظر أيضاً: ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ص ٧٣-٣٥٩.

(٥) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٣٠١-٤٥٠. وقد أوضح سفيان بن عيينة أهمية تلك القضايا في تمييز أهل السنة؛ حيث قال: "السنة عشرة من كن فيه فقد استكمل السنة ومن ترك منها شيئاً فقد ترك السنة؛ إثبات القدر،=

كما شملت الخلافات بين أهل السنة والجماعة والفرق قضايا محورية في أصول الفقه مثل: الناسخ والمنسوخ، ومن يحق له حق الاجتهاد، وفي مسألة الإجماع، وحكم الأمر في القرآن[١].

إن اختيار الإطار أو النموذج الأيديولوجي أو المذهبي لأهل السنة والجماعة، كإطار مرجعي للدراسة، لا يرجع إلى تفضيلات الباحثة وإنما هو مسألة فرضها موضوع البحث ذاته؛ فعقيدة أهل السنة كانت هي المذهب السياسي والديني الرسمي أو السائد قدر مدى تاريخ دولة الخلافة الإسلامية، باستثناء فترات محدودة، (مثل تجربة المأمون والمعتصم والواثق الذين تبنوا مذهباً أقرب للاعتزال)، أو تجارب خلافية محدودة واستثنائية (مثل الدولة الفاطمية في مصر، التي قامت على مذهب الشيعة الإسماعيلية)[٢]. وقد تفاعل فقه أهل السنة وفكرهم تفاعلاً جدلياً خصباً مع تجربة الخلافة غير أنهما وقفا دائماً على أرضية واحدة هي مواجهة الفرق وتيارات المعارضة السياسية - الدينية بحيث يمكن القول أن التراث الفقهي والكلامي لأهل السنة والجماعة إنما هو لسان حال دولة الخلافة والتعبير الفكري والعقيدي عنها.

ثانياً–الإطار المعرفي للدراسة[٣] Paradigm

تقع هذه الدراسة -أو هكذا تأمل الباحثة- ضمن اتجاه يتقدم حثيثا نحو التجديد في

=وتقديم أبي بكر وعمر، والحوض والشفاعة، والميزان، والصراط، والإيمان قول وعمل، والقرآن كلام الله، وعذاب القبر، والبعث يوم القيامة، ولا تقطعوا بالشهادة على مسلم". انظر: محمد باكريم محمد باعبد الله، مرجع سابق، ص ٣٤-٣٥.

(١) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع السابق، ص ٤٧٨-٤٨٢.

(٢) حول الأسس الفكرية والعقدية للمذهب الإسماعيلي، باعتباره يمثل تيار الغلو في التشيع انظر: محمد فريد السيد حجاب، **الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا: دراسة في الفكر الإسلامي**: رسالة دكتوراه غير منشورة (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٦).

(٣) الإطار أو النموذج المعرفي، بوصفه النظام الاعتقادي الذي يحكم الدراسة، يعرف بأنه: "مجموعة متآلفة ومنسجمة من المعتقدات، والقيم والنظريات والقوانين، والأدوات والتكتيكات والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليداً بحثياً كبيراً أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشداً أو دليلاً يقود الباحثين في حقل معرفي ما". حول هذا المفهوم وتأصيله، وأبعاده وتطوراته في فلسفة العلوم المعاصرة، انظر: نصر محمد أحمد عارف، **نظريات السياسة المقارنة وتطبيقها في دراسة النظم السياسية العربية**، رسالة دكتوراه (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م) ص ٣٧-٤٧.

الفكر الإسلامي، من خلال إحياء المفاهيم الإسلامية وبعثها، وتطوير رؤى ومناهج ومنظور إسلامي مستنير للعالم المعاصر. لقد شهد ربع القرن الأخير من الألفية الثانية نشاطاً متزايداً في هذا الاتجاه للتجديد العلمي الإسلامي، الذي عبرت عنه مؤسسياً العديد من المؤسسات البحثية والفكرية والأكاديمية، أبرزها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، اللتان تنشطان في المجال الأكاديمي في الولايات المتحدة الأمريكية، في ظل مبدأ "إسلامية المعرفة". وفي إطار البيئة العلمية التي تنتمي إليها الباحثة، وفيما يخص حقل العلوم السياسية لا بد من الإشارة إلى سلسلة من التراكمات العلمية، أسهمت فيها كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة بباع كبير، لقد شهدت هذه الكلية خلال السنوات الخمس والعشرين الأخيرة، سلسلة من المبادرات المهمة التي تبلورت في مدرسة نامية لإحياء المفاهيم الإسلامية في علم السياسة وتجديدها، وتدين هذه المدرسة -التي لا تزل تنتج ثمارها الطيبة- بالفضل لإسهامات عدد من أساتذها الأجلاء؛ على رأسها "نظرية القيم" التي قدمها الأستاذ الدكتور حامد ربيع، ثم "المنظور الحضاري" في دراسات التنمية السياسية، الذي قدمته الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل وطبقته على دراسة المنطقة العربية[1]. وقد أصّل لهذا الاتجاه نظرياً كما أسهم فيه من منظور تنقية المفاهيم الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح تحت اسم "منهاجية

---

(١) حول المنظور الحضاري وأبعاده انظر: منى أبو الفضل، **المدخل المنهاجي لتناول النظم السياسية العربية: مقدمة في أصول المنظور الحضاري**، مذكرات لمحاضرات ألقيت على طلبة البكالوريوس في مادة النظم السياسية العربية (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨١-١٩٨٢). وللمزيد من التعرف على هذا المنظور، ومقولاته الرئيسية انظر: نصر محمد أحمد عارف، **نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي**، رسالة ماجستير (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م) ص ١٩-٤٦. ويجدر التنويه إلى أن هذا المنظور الذي يقوم على تأكيد عناصر التفرد في التجربة التاريخية والتنموية المعاصرة للمجتمعات العربية والإسلامية، ورفض مفهوم الصيرورة الحتمية إلى النماذج الغربية من منطلق الأخذ في الاعتبار بالخصوصية الحضارية لتلك المجتمعات، هذا المنظور تدعمه بعض اتجاهات التحليل الغربي المعاصر التي ترفض نظرية الطريق الواحد في التطور، من تلك الاتجاهات ما يعرف بـ"علم الاجتماع التاريخي التأويلي"، الذي يُعنى بفحص عمليات التكون التاريخي باعتبارها خصوصيات متفردة، حول خصائص هذا الاقتراب البحثي ونموذج لتطبيقه بشكل مقارن على كل من تجربة التحديث السياسي للدولة في الغرب والعالم الإسلامي انظر: برتران بادي، **الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام**، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، د.ت).

التجديد السياسي"[١]، وهو الاتجاه الذي تتابعت في إطاره العديد من الرسائل العلمية القيمة.

والواقع أن هذه الأطروحة إذ تطمح في أن تتخذ لها موقعاً في سياق هذا التراكم، وتحت المظلة الواسعة لعملية التجديد في الفكر السياسي الإسلامي، إلا أنها تتبنى موقفاً نقدياً من بعض الاتجاهات العامة في هذا التيار؛ من تلك المواطن محل الانتقاد تصاعد النزعة المثالية أو التركيز على البعد القيمي والمعياري؛ حيث ترتكز جل تلك الإسهامات في نطاق النظرية والفكر السياسي، وتبقى مجالات النظم والتفاعلات السياسية مفتقدة إلى الاهتمام الذي تستحقه في إطار تلك النظرة المجددة، أما الجانب النقدي الأهم، والذي يتضح تأثيره جلياً في سياق هذه الدراسة فيتعلق بالموقف من المناهج والمفاهيم الغربية.

تنطلق منهاجية التجديد السياسي بداية في سعيها لإحياء عملية الاجتهاد، وتجديد مفاهيم ومنهاجيات ذاتية تتواصل مع التراث العلمي والثقافي الإسلامي، تنطلق من نقد المناهج والمفاهيم الغربية المهيمنة على التحليل السياسي، ويُعنى هذا الاتجاه النقدي بإبراز نواحي قصور المناهج الغربية في دراسة التجارب السياسية غير الغربية، وكشف ما تنطوي عليه تلك المناهج من انحيازات، إما بتأثير منطلقاتها المتمركزة على الذات، أو تأثرها التلقائي بالتجارب الغربية مما يؤدي إلى فرض قوالب تعسفية، أو أحكام مسبقة على دراسة تلك التجارب[٢]. مثل هذا التقويم والمنطلق المبدئي مقبول إلى حد كبير حتى من جانب بعض الدراسات والاقترابات الغربية ذاتها[٣]، غير أن ما يؤخذ على اتجاه التجديد السياسي مضيه قدماً في مسعاه نحو الاستقلالية، ورفض التبعية السياسية والعلمية للفكر

---

(١) انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٤ وما بعدها.

(٣) على سبيل المثال فاقتراب ألموند وباول في التحليل البنائي الوظيفي قد بنى مصوغاته على أساس نقد منظورات التحليل الغربي، من هذه الزاوية وغيرها، والطموح نحو خلق ما أسمياه بـ "النظرية السياسية الواحدة"، القادرة على دراسة الظاهرة السياسية بمختلف نماذجها بدءاً من المجتمعات البدائية، وحتى المجتمعات المتقدمة، وذلك من خلال التركيز على الوظائف العامة المشتركة والتي تُؤدى عبر بنى مختلفة من نظام لآخر. انظر:
Almond and Powell, op.cit., pp. 2-10.

الغربي إلى الرفض المتشدد للمفاهيم والمناهج والأدوات التحليلية، التي يقـدمها التـراث الغربي بدعوى الانحياز وعدم صلاحيتها بشكل مطلق في دراسة ظواهر العـالم الثالـث، ومنها المنطقة الإسلامية، والواقع أن هذه الدراسة لا ترى أو تأخذ بهذا التوجه نحو المناهج والمفاهيم الغربية في مجال البحث السياسي لأسباب عديدة تحملها الدراسة فيما يلي:-

* إن علم السياسة الغربي، خاصة في بعض توجهاته السلوكية المعاصرة، يسد جانبـاً مهماً من النقص في التراث السياسي الإسلامي، الذي يفتقر إلى العديد من أدوات التحليل السياسي والاجتماعي ومفاهيمهما؛ فالإنجاز الكبير الذي قدمه التراث الإسلامي، هو إنجاز في مجال النظرية السياسية، وخاصة في أحد أنماطها وهو النظرية المعيارية التي تتعلق بتحديد معايير الصلاحية السياسية أو الشرعية و"ما يجب أن يكون"، والقليل النادر من هذا التراث يقع في نطاق ما يسمى بالنظريات التفسيرية أو الإمبريقية[1]. في المقابل تنحـو المدرسـة الغربية منحى واقعياً -مفرطاً في بعض الأحيان- يجعل من التجربة الإنسانية هـي المـصدر الأول للقواعد والقوانين والمحدد الأول والأخير لحركة التاريخ والفكر الإنساني؛ فـالعلوم الإنسانية إنما تهدف إلى الوصول إلى القواعد المستنبطة من حركة الإنـسان الاجتماعيـة والتاريخية، و"النظريات" ما هي إلا فروض تفسر دوافع واتجاهات تلك الحركة، و"القيم" ما هي إلا أيديولوجيات ومعايير توصلت إليها بعض تلك التجارب البشرية، ورفعتها إلى مصاف القيم العليا والعقائد (المنفعة، الرشادة، الاشتراكية، الليبرالية..الخ).

وفي اعتقاد الباحثة أنه رغم تلك المبالغات؛ فإن النظرية الإسلامية قادرة على الإفادة بقوة من ذلك التراث السياسي الغربي، خاصة إذا ما نجحت في التمييز بين الجانب العلمي،

---

(١) حول الفارق بين الأنواع الثلاثة من النظرية السياسية انظر:

-Monte Palmer , Larry Stern and Charles Gaile , The Interdisciplinary Study of Politics (New York: Harper and Row Publishers, 1974) p. 7.

في هذا الإطار يمكن الإشارة في نطاق النظريات التفسيرية في التراث الإسلامي إلى مـا أوردتـه العديـد مـن الكتابـات السياسية الإسلامية، وجرت على الاستهلال به بشأن وجوب الإمامـة، أو الإمارة، وتفسير السلطة -باعتبارها ضرورة فرضها الاجتماع البشري واحتياج الناس إلى ضبط استخدام القوة وحماية حياتهم وحقوقهم- أما ما يقع في إطار النظريات الأمبريقية فمن أهم نماذجه وربما نموذجه الوحيد هو نظريات ابن خلدون حول تطور العمران البشري وعلاقة ذلك بظاهرة السلطة ودوافعها (العصبية) ثم تصنيفاته لأنواع المُلك الأمر الذي حدا إلى اعتبار هذا المؤرخ والفقيه المسلم مؤسس علم الاجتماع.

ممثلاً في الدراسات المجردة لسلوك الإنسان الاجتماعي والسياسي وحركته، وبين البنى الفوقية أو النظريات والأيديولوجيات المرتبطة بذلك التراث، ويكمن مناط الإفادة هنا في كون فهم حركة الإنسان الطبيعية المجردة ونوازعه بمثابة المقدمة الطبيعية لنجاح منظومة قيم (مثل المنظومة الإسلامية) في تحقيق أهدافها الخاصة بالتغيير، والإصلاح والدعوة، والارتقاء بالإنسان الطبيعي نحو الإنسان المهذب، بمعايير الشرع السماوي وقيم الوحي، إن المنظور القرآني ليميز بين هذين المستويَيْن من الوجود الإنساني ويقر به؛ حيث تصف العديد من الآيات القرآنية الإنسان في نوازعه الفطرية المجردة الذي تحركه شهوات القوة، والامتلاك، والأنانية (وهي نفس المحاور التفسيرية التي تدور حولها النظريات الاقتصادية والاجتماعية الغربية في التاريخ والمجتمع) وبين الإنسان في تطوره السامي بعد الالتحاق بالوحي والرسائل السماوية كفرد مهذب النوازع والتطلعات، وكجماعة منظمة تحكمها الشرائع الراقية.

إن الإفادة بنتائج الدراسات المجردة لحركة التاريخ والمجتمع "كما هي" -وهو محور إسهامات المدرسة السياسية الغربية- لا تتناقض مع دراسة الفرد والمجتمع "كما يجب أن يكون" وفق المنظور الإسلامي المعياري في الفقه وعلم الكلام وخلافه؛ بل تدعمها وتندرج معها في منظومة واحدة تجمع بين "العلم" و"الفكر". وقد قدم العلامة والفقيه الإسلامي المالكي ابن خلدون نموذجاً رائعاً لهذه المنظومة الفكرية التي بدأ فيها بقوانين الاجتماع البشري، ودورها في نشوء وتطور الاجتماع، وما أفرزته من أنماط صالحة وفاسدة للحكم (المُلك الطبيعي والسياسي) ثمّن فيها الجهد البشري الخالص في الارتقاء إلى مدارج أفضل، ثم نجح من خلال الموازنة في إقامة مدرج ومنظومة سياسية، أثبت خلالها سمو نموذج الخلافة على سائر أنماط الحكم البشري سواء من حيث درجة المصلحة التي تخدمها، أو من خلال طبيعة القانون الذي يحكم تلك المجتمعات وشموله.

في واقع الأمر؛ فإن جل نتائج الدراسات السياسية الغربية ومفاهيمها، إنما هي تجسيد وتطوير معاصر لـ"نظرية المُلك" يتناول الإنسانية المجردة من الوحي؛ سواء في نمطها الطبيعي الوحشي، أو في نمطها السياسي الرشيد، ويبحث عن قوانين هذا التطور الإنساني ونتائجه على الصعيدين الواقعي والفكري، ومثلما استوعب النسق الخلدوني "نظرية

المُلك" فإن الفكر الإسلامي المعاصر يتعين عليه أن يستوعب "نظرية المُلك" المعاصرة – إن جاز التعبير– ولا يَجب ذلك من تناسق النسق الإسلامي وتماسكه، أو اندراجه في النهاية في إطار معياري ضابط هو هيمنة الشرع؛ بل إن "نظرية المُلك " المعاصرة تظل تؤدي الوظائف المهمة نفسها، التي أدهّا في الطرح الخلدوني في بناء المنظور الإسلامي؛ فهي توفر حقلاً للتجارب الإمبريقية لتطور الإنسان بعيداً عن الوحي، واعتماداً على قدراته ونوازعه الإنسانية الخالصة، وللتعرف على مسارات هذا التطور وقوانينه، كما توفر للدراسات الإسلامية إطاراً مقارنياً يبرز ما يمكن أن يقدمه الوحي للإنسان من إضافة وقيمة إنسانية، كذلك فإن استيعاب نظريات المُلك هو الذي يوفر للنظرية الإسلامية تلك اللغة المعاصرة أو المشتركة التي يتواصل بها مع الآخرين؛ حيث تتشارك الخبرات الإنسانية عند مستوى العلم وتتباين عند مستويات التنظير وفلسفات العلوم.

إن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يقع خارج التاريخ أو التراث البشري؛ بل هو جزء منه له خصوصيته كسائر الطروحات الأخرى، ومثلما يسعى إلى تأكيد خصوصيته فعليه أن يؤدي ضريبة وحق عضويته في هذا التراث، بإثبات وظيفيته في نطاق التراث الإنساني على محورَيْن؛ سواء بالاستفادة من التراكم البشري في دعم مقوماته من جانب، أو بالإضافة والإفادة التي يسهم بها في التراث الإنساني. ومن هذا المنطلق لا يصبح هذا الفكر مُطالباً باستيعاب تراث العلوم الإنسانية في إطار نظريته فحسب؛ بل بالإسهام في الجهد العلمي في دراسة حركة الإنسان في التاريخ وتقديم تفسيراته ورؤيته لسنن التطور البشري في التاريخ والمجتمعات، ولقد قام الفكر الغربي على عزل النظرية والتاريخ الإسلامي واستبعادهما تماماً من منظومته ونظرياته للتاريخ والمجتمع الإنساني، ففقد بذلك مورداً عظيماً من موارد الفكر والتجربة الإنسانية كان يمكن أن تحجم نزعته المادية المفرطة، ولا ينبغي أن يقع المسلمون في الخطأ نفسه، لاسيمًا وأن لهم تجربة ثرية في ظل تاريخهم الوسيط في استيعاب الفكر والفلسفات والإنتاج الثقافي للأمم الأخرى، أفادهم إلى حد كبير في تخصيب حضارتهم وفكرهم وعلومهم وإثرائها، وتزيد قيمة هذا الانفتاح الفكري الواعي في ظل نموذج العولمة الماضي قدماً؛ حيث يتعين أن يصبح الخطاب الإسلامي عالمياً وليس محلياً أو ذاتياً فحسب.

في إطار هذه الرؤية العامة قام منهج هذه الدراسة -في نطاقهــا المحــدود وحــسب الإمكان- في الاستعانة بالعديد من المفاهيم والأدوات المنهاجية لعلم السياسة الغربي، رغم طبيعة الموضوع الذي يقع في صميم التراث الإسلامي، وقد ألزمت الباحثة نفسها بعدد من الضوابط لهذا الاستخدام، بما يُحد من مخاطر الانحياز المُتضمنة فيه؛ فعلى مستوى المفــاهيم مثلاً استعانت الدراسة بالمفاهيم الأولية التي تكون عناصر الظاهرة السياسية في كل مكان مثل القوة، السلطة، القيادة، الحكومة، المؤسسة..الخ، بينما نأت عن المفــاهيم المركبــة، والأنماط الجاهزة التي تعكس بعض الخبرات الغربية مثل نمط الحكم المطلــق، والنمــوذج الثيوقراطي للحكم الخ. كذلك قبلت الدراسة أو اعتمدت التعريفات المبدئيــة للــسياسة، باعتبارها العملية التي تــدور حــول التخــصيص الــسلطوي للقــيم authoritative allocation of values، أو الاستخدام المشروع للإكراه المادي legitimate physical coersion، ولا ترى تعارضاً بين هذا المفهوم والطرح الإسلامي المعياري الذي يُعنى بــأن تتم عمليات التخصيص، أو الاستخدام هذه وفق قواعد الشرع والعدل وضوابطه.

من ناحية أخرى عُنيت الدراسة بالجانب الوصفي من بعــض الاقترابــات وأدوات التحليل التي قدمها علم السياسة الغربي، وتجنبت الجوانب المعيارية المنحازة ضمنياً لتجارب بعينها؛ ففي بناء النمط المثالي للخلافة الشرعية استعانت بمنظومة الوظائف الــتي قــدمها ألموند وباول في تحديد مفاصل أو أركان ذلك النمط؛ حيث تقدم تلك المنظومة واحداً من أكثر الأنساق شمولاً للعملية السياسية ووظائفها. وتتحدد عناصر ضبط هذا الاستخدام في جانبيْن: **أولاً** مراعاة تقديم المدلول أو الطرح الذي يعكس خصوصية الخــبرة الإســلامية لتلك الوظائف؛ فوظيفة التجنيد السياسي هي ما عرفته الخبرة الإسلامية باسم الولايــات، ولها أحكامها وقواعدها الخاصة، وقواعد التجنيد تقع في إطار شروط الولاية، أما آليــات التجنيد فالطرح الإسلامي لها تجسد في الاختيار والبيعة والعهد، كذلك الحال بالنسبة لكل من وظائف صنع القاعدة وتطبيقها، والتقاضي ووظائف الاستخراج، والتوزيع والــضبط؛ فكلها ظواهر سياسية عامة تعرفها شتى النظم الإنسانية، وتختلف الطروحــات والحلــول والمفاهيم المقدمة لمواجهتها. البعد **الثاني** لضبط استعارة المفاهيم هو استبعاد المفــاهيم ذات الدلالات القيمية أو الانحيازية في التحليل، مثل المفاهيم التنموية في نموذج ألموند وبــاول

المتعلقة بوظائف التكيف والمحافظة على النظام، خاصة في بعدها الثقافي، الــذي يحــدده الكاتبان بأنه اتجاه الثقافة السياسية نحو مزيد من العلمنة Secularization[1].

وفي التحليل الأخير فإن هذا النهج في الجمع بين المفــاهيم الأصــولية الإســلامية، ومفاهيم أو أدوات مستمدة من أطر معرفية أخرى في سياق واحد، لم يستهدف في واقع الأمر نوعاً من التلفيق العلمي، بقدر ما قصد أن يكون التحليل وظيفيا مُؤديا للغــرض في الإحاطة بالظاهرة محل البحث من مختلف جوانبها، وقد عكس قناعة داخلية بأن ثمة قواسم وحدود دنيا مشتركة بين الرؤى الإنسانية كافة، وأن الفكر الإسلامي هو في حقيقته فكر منفتح وقادر على التفاعل النِدّي الحر مع الأفكار الأخرى.

٦- مشكلات الدراسة وصعوباتها:

واجهت هذه الدراسة العديد من المشكلات على مدى المراحل المختلفة لإنجازهــا، يمكن إجمالها في ثلاثة مشكلات أساسية؛ **الأولى** هي المشكلات المتعلقة بالأداة المنهاجيــة لقياس الشرعية وهي النمط المثالي. و**الثانية** هي المشكلات الخاصة بالشق التطبيقي للدراسة على نظم الخلافة، ثم المشكلة **الثالثة** تتعلق بالمصادر.

أولاً: مشكلات بناء النمط المثالي ومصادره

تعد الخطوة الخاصة ببناء النمط المثالي للخلافة الشرعية، وتحديد عناصــره مــن أدق مراحل إنجاز هذه الدراسة، وأكثرها إشكالاً وتعقيداً، وقد تعددت طبيعة المشكلات الــتي واجهت الباحثة في تلك المرحلة، ما بين مشكلات موضوعية وفنية، وتعد أكــبر تلــك المشكلات، وأكثرها صعوبة مسألة البحث عن الأحكام الشرعية المكونة للنسق المعيــاري أو المثالي للخلافة الشرعية؛ فقد تطلب إنجاز هذه المهمة إعادة تبويــب وتنظــيم مجمــل

---

(١) يعرف الكاتبان العلمنة الثقافية بوصفها محور التطور في الثقافة السياسية بأنها الاتجاه المتزايد نحو سيادة الاتجاهــات التساومية المفتوحة، التي تعرفها مجتمعات الغرب الليبرالية بدلا من الأنماط الجامدة مثــل: العُــرف والأحكــام الأيديولوجية الجامدة، ويتجاوز الانحياز المتضمن في هذا التعريف للنموذج الغربي، إلى الانحياز لإحدى ثقافاتــه الفرعية (الأنجلو ساكسونية الأمريكية تحديداً) حيث تبدو حتى الثقافات اللاتينية وفق هذا النموذج في درك أدنى من النمو. حول هذا المفهوم وأحكامه الضمنية انظر:

- Almond and Powell, op.cit, pp. 57-63.

الأحكام الفقهية الواردة في مصنفات الفقه السياسي، وفق تنظيم جديد، ارتـأت هـذه الدراسة أنه أكثر شمولاً وفاعلية في تغطية كل الجوانب البنيوية والوظيفية والعملية لمؤسسة الخلافة.

ولا ترجع الصعوبة الخاصة في هذا الجزء في واقع الأمر إلى عدم وجود المـادة الخـام لذلك النسق، بل على العكس فالفقه السياسي ممثلاً في كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، إن هو إلا أنساق معيارية لما يجب أن يكون (شرعاً) في مجال الحكـم، بعبـارة أخرى فالفقه السياسي يقدم أنماطاً مثالية للسياسة والحكومة الشرعية، من خلال أنـساق تجمع جملة الأحكام الشرعية في المجال السياسي، وهنا يمكن إجمال الدواعي التي قادت إلى عدم الاعتماد على تلك الأنماط الجاهزة، والعمل على إعادة بناء نمط مثالي ذي أبعاد مختلفة كأداة منهاجية للاقتراب من قضية الشرعية فيما يلي:

أ- إن الأنساق المعيارية التي قدمها فقهاء السلف في كتاباتهم السياسية المتخصصة، لم تغط كل جوانب ظاهرة الشرعية من الوجهة الإسلامية؛ فقد عُنيت كتب الفقه السياسي -بحكم منهجها الفقهي- باستنباط الأحكام الشرعية الجزئية والتفصيلية وجمعها، بينما بقى شق مهم يتعلق بالمبادئ العامة ذات الرؤية الشاملة خارج هذا النطاق، مثل قواعد الشورى ومبادئها، والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاصد الحكم والتشريع وقواعدهما، وقد تطلب ذلك أن يتسع نطاق البحث إلى فروع أخرى بخلاف كتب السياسة الشرعية، والأحكام السلطانية، مثل: علم الكلام، ومصنفات التفسير والحديث، وأصول الفقه، وكتب المقاصد.

ب- إن بنود وعناصر الأنماط المثالية التقليدية في الفقه السياسي، تفتقـر إلى تنـاول العديد من الوظائف والظواهر السياسية المهمة ذات الصلة الوثيقة بعملية الحكم، والـتي لم تحظ بنصيب من الاهتمام أو حتى الذّكر. ولا يرجع ذلك في واقع الأمر إلى عدم وجـود تلك الظواهر، أو ممارسة تلك الوظائف في الواقع آنذاك، وإنمـا إلى عـدم "إدراكهـا" كوظائف وظواهر سياسية، مثل: دور السلطة في صنع القاعدة بمراحلها المختلفة، ومفهوم المواطنة، وقد مثل هذا سبباً إضافياً لإعادة هيكلة النمط المثالي للخلافة الشرعية بإضـافة بنود جديدة فيه.

ج- من المشكلات المنهاجية التي فرضت إعادة هيكلة وبناء النمط المثالي للخلافة الشرعية، الخلط الكبير بين الأداة المنهاجية المعيارية التي تُقاس بها الشرعية السياسية، وبين الحالات الدراسية التي يُفترض أن تكون محلاً للقياس والتطبيق؛ فمصنفات الفقه السياسي التي يفترض أن تكون في النهاية الحكم والقيم على نظم الخلافة الواقعية، قد استمدت العديد من أحكامها من ممارسات بعض الخلفاء -خاصة الخلفاء الراشدين وغيرهم- والتي دخلت إلى نطاق الأحكام الشرعية من باب الاجتهاد والإجماع. ويؤدي ذلك الوضع إلى مشكلات منطقية تمس الوظيفة القياسية للنمط، إذ كيف يمكن أن يكون ذلك النمط مقياساً وحكماً على نظام معين بينما هو يستمد أحكامه منه، والواقع أن هذه المعضلة يصعب التوصل إلى حلول كاملة لها؛ فالاجتهاد هو أحد الأدلة المهمة لاستنباط الأحكام وقد كان الخلفاء الراشدون من أبرز مجتهدي الأمة وأئمتهم، إلا أن الباحث المعاصر لن يعدم الوسائل المنهاجية التي تهدف إلى تحييد هذا المشكل المنهاجي منها: أن الصحابة قد أقاموا منهجهم في الاجتهاد على أدلة في الشرع، سواء في النص أو في القواعد الكلية ومن ثم فلا بد أن يجتهد الباحث في بيان ذلك المعيار المستقل عن رأي الصحابي، وفى حالة غياب ذلك الدليل فلا بد من العناية بالرأي الفقهي الآخر، أو اختلافات الصحابة واجتهاداتهم، أو أن يلجأ الباحث إلى الأصول أي القرآن والسنة في تقويم أحد تلك الاجتهادات السياسية، التي قد تؤدي نادراً إلى إعادة تقييم أحد تلك الحلول الاجتهادية السياسية، والخروج بها من نطاق الحكم الشرعي إلى نطاق الاجتهاد النسبي، كما أوردت هذه الدراسة فيما يتعلق بأحكام أهل الذمة المبنية على ما يعرف بالشروط العمرية، ورغم ما سبق فإن حالة الخلفاء الراشدين وعلاقتهم بالنمط المثالي للخلافة الشرعية تظل حالة مثالية لا تقبل التكرار طوال التاريخ الإسلامي.

د- **إشكالية الجمود والتكرار.** اتسم النمط المثالي للخلافة الشرعية، كما قدمته مصنفات الفقه السياسي لأهل السلف، بقدر كبير من الجمود والتكرار في التبويب والموضوعات، والمعالجة على تباين المذاهب الفقهية التي انطلقت منها تلك المصنفات؛ فمعالجات الفقه السياسي تبدأ في العادة بمناقشة قضية نظرية مهمة هي وجوب الخلافة، وما إذا كان ذلك الوجوب يستند إلى الشرع أو العقل، ثم يلي ذلك البحث في شروط

تقليد الإمام وعزله، ووظائفه، ويلي ذلك الولايات الدينية المنبثقة عن الخلافة (الـــوزارة، الإمارة، ولاية القضاء والمظالم، ولاية الحسبة، ولاية الصدقات والخراج.. الخ) مـــع جمـــع مجمل الأحكام الخاصة بكل من تلك الولايات، وهو طرح يتكرر لدى الفقهـــاء الـــذين أسهموا في الفقه السياسي، على اختلاف مشاربهم المذهبية، مما يؤدي إلى قدر كبير مـــن الجمود، نتيجة الافتقار إلى طرح أسئلة جديدة، ومحاولة تقديم إجابات شرعية عليها؛ بـــل إن عديداً من الكتاب المعاصرين الذين تعرضوا للنظرية السياسية في الإسلام، قد داروا في نفس تلك الحلقة المغلقة من الموضوعات، باعتبارها النظرية الإسلامية النهائية في شـــئون الحكم والسياسة، وليس مجرد اجتهادات فقهية في اســـتنباط أحكـــام الـــشرع الخاصـــة بمشكلات تعرض لها المسلمون في مرحلة تاريخية بعينها، واكتفت كثير من تلك الكتابات المعاصرة في ضوء هذا التعريف بتقديم شروح على المتون، أو اتباع منهج انتقائي بين تلك الاجتهادات الفقهية، بما يوافق اتجاهاتهم، كما أدى ذلك إلى صرفهم عن المهمة الأساسية، ألا وهي طرح أسئلة وقضايا أكثر حيوية وأهمية على الشرع، ومحاولة اكتشاف الحلـــول الشرعية لها واستنباطها.

هـ- إشكالية النـــزعة المحافظة للفقه السياسي لأهل السنة والجماعة. وهذا يقودنـــا مرة أخرى إلى الطبيعة المزدوجة للفقه السياسي من زاوية أخرى، تتمثل في جمـــع الفقـــه السياسي بين وظيفته العلمية، المتمثلة في استنباط أو العلم بالأحكام الشرعية مـــن أدلتـــها التفصيلية، ووظيفة أخرى سياسية، تمثلت في الدفاع عن بقاء نظام الخلافة واستمراريته في مواجهة قوى الهدم المختلفة، باعتبار هذه المؤسسة هي القائمة على تطبيق الشرع، وحفظ الضرورات الشرعية الخمس على الجماعة (حفظ الدين، والـــنفس، والمـــال، والعـــرض، والعقل).

وقد أدت تلك الخاصية إلى نـــزوع شديد، من جانب الفقه السياسي لأهل الـــسنة والجماعة، إلى التواؤم مع واقع الخلافة وإضفاء الشرعية على ما يفرزه من أنماط اســـتثنائية على صعيد الأدوار والمؤسسات، مثل الإمامة بالتغلب، وإمارة الاستيلاء، كنوع من تدارك الخطر واستيعاب تلك الأنماط في النسيج الشرعي العام، بما لا يقود إلى تفجير الخلافة مـــن

الداخل[1]، لقد أدى هذا المنـــزع إلى معضلة حقيقية في بناء النمط المثالي للخلافة الشرعية وتحديده، تتلخص في التساؤل كيف يمكن أن تصبح تلك الأنماط الاستثنائية الـــتي تمثـــل انحرافاً واضحاً عن المعايير، جزءاً من النمط الشرعي للخلافة، نتيجة التخريجات الفقهيـــة التي بذلها الفقهاء، لإضفاء المشروعية عليها، فالمضي قدماً في هذا المنحى التواؤمي ســـيقود بالحتم إلى الحكم بشرعية كثير من الممارسات والأشكال، التي أفرزها التاريخ الإســـلامي، وعدم الإقرار بوجود أنماط غير شرعية تقريباً تقع خارج حدود النسق.

و- **النسبية التاريخية للفقه.** وترجع تلك السمة إلى المكون البشري للعملية الفقهيـــة المتمثل في وجود عنصر بشري (الفقيه) يتأثر حتماً ببيئتـــه والثقافـــة العامـــة الـــسائدة والمدركات التاريخية الشائعة خلال تعامله مع الشرع لإيجاد حلول شرعية تطرحها عليـــه هذه البيئة. فما يعتقد الفقهاء في بيئة وإطار تاريخي معين، أنه من المسلمات الشرعية قـــد لا يُنظر إليه كذلك في مرحلة تاريخية أخرى، ويظهر ذلك في التعامل الفقهي على المدى الزمني مع العديد من القضايا التي تناولتها الدراسة، مثل قضية القرشية ووحدة الإمامـــة، بـــل إن النسبية لا ترجع فحسب إلى اختلاف الإطار الزمني بل هنـــاك النـــسبية الأيديولوجيـــة أو المذهبية في نفس الإطار التاريخي؛ حيث نجد مذاهب تؤكد وتُعلي قيمة إنكار الظلم، وتغييره كمبدأ شرعي له أولوية، في حين تطرح مذاهب أخرى حكماً شرعياً مقابلاً، مثل وجـــوب الطاعة للأئمة، والصبر عليهم وعدم الخروج على أئمة الجور.

ز- **كثرة الاختلاف نتيجة تباين الاجتهادات الفردية للفقهاء.** فإذا كـــان العامـــل السابق يؤدي إلى توليد العديد من الخلافات المذهبية في الأحكام الـــشرعية، فـــإن مجـــال الاختلاف يظل واسعاً بين الفقهاء، حتى داخل المذهب الواحد إمـــا نتيجـــة اجتـــهاداتهم المختلفة في تفسير النص بداية، أو في قياس الوقائع علـــى غيرهـــا، أو الأدوات المنهجيـــة المستخدمة (مدى قبول الفقيه لحجية أحاديث الآحاد أو مدى رؤيتـــه لتحقـــق شـــروط الإجماع في واقعة بعينها)، والسؤال بالنسبة للباحث الذي يضطلع بهذه الدراسة هو كيف

---

(١) حول هذه النـــزعة من جانب الفقه، ودوافعها، وانعكاساتها على تطور الفقه السياسي، واتجاهاته العامة انظـــر: خير الدين يوجه سوى، **تطور الفكر السياسي عند أهل السنة: فترة التكوين من بدايته حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري** (عمان: دار البشير، ١٤١٣هجرية-١٩٩٣م) ص ٨٣ وما بعدها.

يمكن تحديد الحكم الشرعي بين تلك الأحكام المتباينة والذي يدخل في بنود النمط المثالي؟ وهل يكون المخرج بالتركيز على العموميات المُتفق عليها أم بالبحث عن القواسم المشتركة؟.

ح- التوسع أو السعة والتسامح الذي تعامل به الفقه السياسي مع بعض الأدوات المنهاجية للخروج بأحكام شرعية. وهي سمة ميسور ملاحظتها حتى لدى غير المتخصصين في الفقه، وربما تخص على وجه التحديد الفقه السياسي، ولا يشير ذلك الانتقاد إلى اتهام لنزاهة فقهاء السلف، بل يشير إلى مشكلة حقيقية واجهت الفقه السياسي، وكان على الفقهاء مواجهتها وهى مشكلة ندرة النصوص كمصدر للأحكام الشرعية الخاصة بالواقع السياسي، واستناد أغلب الأحكام الشرعية في مجال الحكم والسياسة إلى الإجماع [(١)]. وبالنظر إلى الشروط الصعبة التي وضعها أئمة السلف لكي يكون الإجماع حجة شرعية، فقد لجأ الفقهاء إلى التساهل في تطبيق تلك الشروط لاستنباط أحكام شرعية بشأن ما عُرض لهم من مشكلات، كما ستشير هذه الدراسة في مواضع عديدة لاحقة من المتن[(٢)]. كما استندت كثير من الأحكام التي تضمنها الفقه السياسي إلى "مذهب الصحابي" رغم كونه غير حجة عند جمهور الفقهاء[(٣)].

ط- مشكلة التطبيق الأحادي للنمط المثالي في كتابات الفقه السياسي. ويتمثل ذلك في إتباع تلك الكتابات غالب الأحوال منهجاً انتقائياً في التطبيق، يستخلص الحالات التي تتفق غالباً مع الحكم المعياري وتؤكده، وليس على التطبيق الشامل الذي يهدف إلى كشف التزام نظم الخلافة الواقعية عن ذلك النمط أو انحرافها، وقد أدى ذلك إلى تأكيد البعد المثالي للنمط وإفقاد هذا النمط قيمته الوظيفية المتمثلة في قياس شرعية النظم الواقعية

---

(١) انظر: الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، **الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٤٠١هـ) ص ٥٤.

(٢) اشترط الأصوليون لصحة انعقاد الإجماع شروطاً صعبة؛ أولها الاتفاق بلا خلاف، وأن ينعقد هذا الاتفاق بين جميع المجتهدين في عصر من العصور على اختلاف بلدانهم ومشاربهم، وأن يكون الاتفاق بإبداء رأي كل واحد منهم صريحاً في الواقعة. انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٤٥-٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٥-٩٦.

إزائه، وكشف انحرافاتها، مما يدخل في إطار وظيفة الإصلاح والتقويم المنوطة في المفهوم الإسلامي بالعلم طبقا لمبدأ "العلم النافع".

وفي التحليل الأخير فقد دفعت مجمل العوامل والملاحظات السابقة إلى مجموعة من النتائج المهمة على صعيد بناء النمط المثالي:

* حتمية إعادة بناء النمط المثالي، وتحديد عناصره، على أساس الوظائف الداخلة في نطاق اختصاص مؤسسة الحكم، دون الاقتصار على الأبواب والوظائف التي تناولتها كتابات الفقه السياسي.

* ألا تقتصر مكونات النمط على الأحكام الشرعية المستقاة من "الفقه"، وإنما أن تجمع الوحدات الأولية للنمط المثالي بين "الحكم الشرعي" و"المبدأ الشرعي العام"، الذي تتعدد مصادره ويتسع مداها في القرآن والسنة وكتب المقاصد وأصول الفقه وأصول الدين.

* إن الملاحظات السابقة تحتم أن يكون التعامل مع الفقه السياسي من منطلق نقدي، والنقد في هذا المجال يحمل بدوره إشكاليات منهجية خطيرة: **أولها** عدم امتلاك الباحث المُكنات الفقهية التي تتيح التعامل النقدي الصحيح والكامل مع الكتابات الفقهية، **ثانياً** أن النقد كمنهج ليس عملاً حراً بلا ضوابط، بل يتعين أن يستند إلى إطار مرجعي ضابط، والإطار المرجعي في التعامل مع أي من منتجات التراث الإسلامي هو في المقام الأول والأخير القرآن والسنة الشريفة؛ فمن منطلقهما تكون معارضة أي رأي أو فقه برأي أو فقه بديل. ومع ذلك فرغم مشروعية وأحقية كل مسلم في اللجوء إلى القرآن والسنة للاهتداء والاستدلال في أموره الحياتية، إلا أن التعامل المباشر مع القرآن والسنة لنقض أو معارضة حكم فقهي يتطلب بدوره امتلاك مُكنة وأدوات التعامل الفقهي، واستنباط الأحكام، وهي جانب نقص خطير يفتقر إليه عدد كبير من الباحثين المعاصرين، ويثير هذا النقص محاذير عديدة منها على سبيل المثال أن الأمر في القرآن أو السنة باعتباره مصدر الأحكام له دلالاته المتعددة والمتفاوتة في التشريع؛ فقد يكون وجوباً أو ندباً أو إباحة[1]،

---

(١) بل لقد عدد الأصوليون دلالات أخرى عديدة للأمر إلى جانب الوجوب والندب والإباحة منها: الإرشاد والتأديب، والامتنان، والإكرام، والتهديد، والتسخير، والتسوية، والإنذار، والدعاء، والتمني، وكمال القدرة الخ.

وكذلك بالنسبة للنهي؛ حيث يمتلك الفقهاء مناهجهم المنضبطة لتحديد أي من تلك الدلالات، ينصرف إليها الأمر في المصادر الشرعية[1].

رغم ما سبق، فإن ثمة مخارج متاحة للخروج من هذا المأزق منها: أولاً توسيع دائرة الاطلاع والاهتمام باختلافات الفقهاء، وعرض "الرأي الفقهي الآخر" بما يسوقه من أسانيد وحجج لنقد الرأي الفقهي السائد من جانب، ودعم حجته من جانب آخر. ومن تلك المخارج أيضاً عدم إهمال الأدلة الواضحة من القرآن والسنة في موضوع معين التي تعارض رأياً فقهياً معيناً، على أن تكون الدلالة التي يستخلصها الباحث منها مجرد اقتراحات أو أفكار عامة؛ حيث يحتمل النمط المثالي أو المعياري المقترح إلى جانب الأحكام الشرعية أيضاً المبادئ العامة التي لا يمكن التغاضي عنها، مثل العدل والشورى...الخ.

لقد انعكست الإشكالية السابقة بقوة على بنية الدراسة، وأهدافها؛ فقد أدى عدم وجود أداة منهاجية جاهزة، أو نمط مثالي للشرعية مقبول المعايير إلى صرف جانب كبير من الجهد البحثي في إعداد أداة البحث والتحليل، واستغرق ذلك الأمر باباً كاملاً تضمن مناقشة كل بند على حدة في مبحث أو فصل، وطرح مختلف الآراء الفقهية التي تيسر الحصول عليها وصولاً إلى تحديد الحكم الشرعي الخاص بها، وإدراجه كبند في النمط المثالي.

وإلى جانب المشكلات السابقة فقد واجهت الدراسة بعض المشكلات الفنية التقليدية في إعداد هذا النمط المثالي، منها مثلاً: مصداقية Credibility النمط؛ بمعنى مدى كفاية مؤشراته، وتغطيتها للجوانب الرئيسية لشرعية مؤسسة الخلافة في المنظور الإسلامي، وهناك أيضاً مشكلة كيفية تمثيل الأهمية النسبية لكل عنصر من عناصره بما يلائم التفاوت في قوة بعض الأحكام الشرعية، وإلزاميتها، واختلافات الفقهاء بشأن بعضها الآخر، والصعوبة هنا تكمن في إمكانية التعبير عن ذلك في مقياس كيفي بعيداً عن الأساليب

انظر: محمد سلام مدكور، **الأمر في نصوص التشريع الإسلامي ودلالته على الأحكام**: من سلسلة دراساتي في أصول الفقه (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ص ١٢١-١٣٣.

(١) حول تحديد دلالة الأمر والقرائن المختلفة لذلك، واختلافات العلماء بشأنها انظر: المرجع السابق، ص١٧٥-٢٣٦.

الكمية؛ حيث يمكن للأرقام أن تعكس تلك الأوزان المتفاوتة[١]. وأخيراً فهناك مشكلة الصياغة الفنية لكل بند من بنود النمط المثالي، بحيث يجمع بين الاختصار، والشمول لمختلف العناصر في الوقت نفسه.

ثانياً: المشكلات الخاصة بالتطبيق

إلى جانب المشكلات النظرية واجهت الدراسة العديد من المشكلات المتعلقة بالتطبيق نذكر منها:

أ- الإطار الزمني المتسع للدراسة

من أبرز المشكلات التي واجهتها الدراسة -في شقها التطبيقي المتعلق باختبار شرعية دول الخلافة الإسلامية في الواقع، على ضوء النمط المثالي للخلافة الشرعية- ذلك الاتساع الشديد للإطار الزمني؛ فنظام الخلافة الإسلامية يمتد عبر صيغ وأنماط مختلفة منذ العام الحادي عشر من الهجرة، وحتى النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجري، وقد كان ثمة مخرجان لمواجهة هذا المشكلة؛ **الأول** هو الاقتصار على دراسة دولة معينة من دول الخلافة (الأموية، أو العباسية أو العثمانية)، وهو مخرج بحثي غير ملائم من وجهة نظر الباحثة؛ لأنه ينقل البحث -ومن ثم نتائجه- للتعلق بحالة دراسية معينة في التاريخ السياسي الإسلامي، وهذا ليس هو هدف الدراسة التي تسعى إلى التعرف على مواطن القوة والخلل في نظام الخلافة، فيما يتعلق بشرعيته مع تقديم التفسيرات الممكنة، والخروج بتعميمات تتعلق بأزمة نظام الخلافة عموما في الممارسة، **المخرج الثاني** هو اختيار نماذج تاريخية معينة تمثل الاتجاهات والمراحل المختلفة لتطور الخلافة وتكون بمثابة عينات ممثلة لها.

وقد استقر الرأي بمعونة أساتذتي على اتباع الاستراتيجية البحثية الأخيرة في التعامل مع الجزء التطبيقي من الدراسة؛ وذلك عن طريق اختيار النماذج التطبيقية بصورة تحد بقدر الإمكان من عنصر التحيز، وبحيث تكون مُمثلة للاتجاهات الأساسية للخلافة في أهم مراحل تطورها، وعلى ذلك فقد روعي في النماذج المختارة للدراسة الاعتبارات الآتية:

---

(١) من الأمثلة الدالة على ذلك، شرط القرشية، الذي رهن بعض فقهاء السنة في مراحل متأخرة -مثل الرافعي وأبي بكر الباقلاني وابن خلدون وبعض الجبرية- لزومه في التقليد للخلافة بوجود عصبية قريش وزواله بزوالها.

* إن النماذج المختارة تمثل أنماطاً مختلفة من النظم منها ما هو "تأسيسي"، ومنها ما يقع في نطاق "التسيير"، وفق التمييز المشار إليه سلفاً.

* إن كلاً من النماذج التاريخية المختارة تمثل حقباً تاريخية أساسية ومهمة في تاريخ نظام الخلافة وتطوره؛ تشمل كلا من دولة الخلافة الراشدة، والدولة الأموية، والعصريْن العباسي الأول والثاني. ولم تتجاوز الباحثة في إطار اختيارها حدود الخلافة العباسية الثانية أخذاً في الاعتبار بمجموعة من الملاحظات المهمة منها: أن مفهوم الخلافة لم يكتمل من وجهة نظر العديد من الكتاب والعلماء لدى نظم الخلافة الأخرى؛ فالخلافة الفاطمية تخضع لإطار مرجعي مختلف هو الفكر الشيعي في أكثر مذاهبه تطرفاً وغلواً (المذهب الإسماعيلي)، بينما اعتمدت هذه الأطروحة إطاراً مرجعياً مختلفاً هو فقه المذهب السني، وينظر جمهور العلماء إلى الفاطميين باعتبارهم منتحلين للنسب القرشي، ومن ثم فهم يفتقرون إلى شرط مهم من شروط الخلافة الشرعية، أما الأمويون في الأندلس فلم يدعوا لأنفسهم الخلافة إلا في مراحل متأخرة، ولم يُعترف لهم بصفة عامة بتمام الخلافة لأسباب عدة سنذكرها في المتن، أهمها اعتبار العلماء وحدة الخلافة ضمن معايير الشرعية.

* تمثل النماذج المختارة درجات متفاوتة من التقارب والتباعد والصلاح والفساد، طبقا لمعايير النسق الشرعي أو النمط المثالي للخلافة باتفاق بين جمهور العلماء على كثير من تلك التقويمات.

ب- مشكلة قراءة المصادر

حيث يتركز موضوع الدراسة على قضية شرعية السلطة في النظرية والتاريخ الإسلامي؛ فإن الإحاطة بالدراسات السابقة للموضوع يكاد يكون ضرباً من المستحيل، إذ يحتل هذا الموضوع بؤرة الاهتمام في أغلب الكتابات والأعمال التي تناولت السياسة في الإسلام قديماً وحديثاً، وفي هذا الإطار لا يمكن الحديث عن كتابات بعينها، بقدر ما يمكن الحديث عن اتجاهات عامة في التناول، وتصنف هذه الاتجاهات تحت فرعيْن أساسييْن هما الكتابات العربية، والكتابات الاستشراقية.

* **الكتابات العربية** والكتابات العربية تصنف بين القديم والحديث. **وأبرز ما يميز**

الأعمال القديمة في التراث الإسلامي هو غلبة الطابع المثالي على التناول، ليس فقط في الكتابات الفقهية والكلامية التي تُعنى -بحكم طبيعتها- بالإطار المعياري، بل كذلك بالنسبة لمصنفات التاريخ السياسي الإسلامي، التي يُفترض أنها تتناول الواقع السياسي كما هو، لا كما يجب أن يكون؛ فالكثير من الكتابات التاريخية محكومة بثنائية الإيمان والكفر أو الفسوق، والصلاح والفساد، ولا غرو أن عديداً من تلك الأعمال تبدأ مصنفاتها بقصة الخلق، وخطيئة الشيطان وتمضي قدماً في التاريخ باعتباره تاريخ الأديان والصراع بين الإيمان والكفر[1]، ولا يؤدي هذا الاتجاه في تأريخ الغيب إلى استناد إلى الكتب المقدسة كمصادر للتأريخ فحسب، بل كذلك إلى الإسرائيليات وبعض الأساطير الشائعة، فهي رؤى تاريخية من منظور معين هو المنظور الإيماني، وتستمر نزعة التصنيف بين الخير والشر قائمة مع معالجة التاريخ الإسلامي، يُضاف إليها معايير أخرى في التصنيف والحكم مثل المعيار المذهبي.

ويواجه الباحث في قراءة الكتابات العربية المعاصرة نوعاً آخر من التحيز، هو التحيز الأيديولوجي، فالكتابات المعاصرة تنقسم بين اتجاهات إسلامية -أو متعاطفة مع الطرح السياسي الإسلامي- واتجاهات أخرى علمانية بتصنيفاتها المختلفة. ويلحظ القارئ الناقد لمختلف تلك الاتجاهات عدة ملاحظات منها:

أولاً: وحدة المادة الخام التاريخية التي تستند إليها تلك الكتابات، وهي ما أوردته الأعمال التاريخية البارزة، مثل أعمال ابن كثير، والطبري، وابن قتيبة وغيرهم، مع تعدد البنى الفكرية والتحليلية التي تُصاغ طبقا لها تلك المادة واختلافها، بحيث تبدو قراءة الكتابات المعاصرة في التاريخ والفكر السياسي الإسلامي في النهاية نوعاً من السياحة بين أنساق فكرية وأيديولوجية مختلفة لأصحابها.

ثانياً: الطابع الانتقائي لتلك الكتابات، خاصة في مجال اختيار الأسانيد والأمثلة الداعمة لاتجاهاتهم، ومن أبرز تلك "الحيل" أو الاتجاهات الانتقائية تجاوز العديد من

---

(١) انظر كمثال لهذه المعالجة فيما يتعلق بالتاريخ السياسي العام كتاب: **البداية والنهاية** لابن كثير، وفي تاريخ الفرق والمذاهب كتاب: **الملل والنحل** للشهرستاني.

الكتابات ذات المنحى الإسلامي الجوانب الفكرية، والتجارب السياسية غير المشرقة في الفكر والتاريخ الإسلامي، إلى رحابة القيم والمفاهيم العامة التي نص عليها القرآن الكريم، وجسدها السنة النبوية الشريفة دون التعرض إلى المعضلات الفكرية والتاريخية التي حفل بها التاريخ والفقه الإسلامي، وفي المقابل تنحو الكتابات العلمانية إلى إبراز مناطق الشبهات والجوانب المظلمة في التاريخ الإسلامي، والعديد من الطروحات الخلافية للفقه والتاريخ السياسي[1]، وحيث تقع أغلب تلك المعالجات العلمانية في نطاق ما يسمى بالاتجاهات الليبرالية، إلا أن الكتابات الإسلامية المعاصرة لم تفتقر إلى معالجات علمانية من منظور أيديولوجي مختلف، مثل التحليل الماركسي للتاريخ الإسلامي[2].

وإذا كان الانحياز الأيديولوجي، والطابع الانتقائي، يمثلان الاتجاه العام في الكتابات المعاصرة مساندة أو ناقدة، إلا أن ذلك لم يَحُل دون وجود كتابات تجمع بين المنزع الإسلامي والنقدي في الوقت نفسه رغم ندرها[3].

* **الكتابات الاستشراقية:** تتجلى مشكلة التحيز كأشد ما تكون في المعالجات الاستشراقية الأمر الذي لا يحتاج إلى تدليل؛ حيث تناولت العديد من الكتابات والبحوث الأكاديمية المنهج الاستشراقي بالبحث والتحليل، وكشف جوانبه التحيزية، غير أن ما يميز الدراسات الاستشراقية هو ارتكاز معالجاها المتحيزة على مناهج تحليلية، أبرزها تناول التراث الإسلامي بما في ذلك الشريعة الإسلامية من منظور سوسيولوجية المعرفة، وتتبع ما

---

(١) من النماذج لهذا الاتجاه انظر: سيد محمود القمني، **الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية** (القاهرة: مدبولي الصغير، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ/١٩٩٦م). وأيضاً محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، الطبعة الثانية (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٠).

(٢) انظر على سبيل المثال محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، محاولة تنظير: الجزء الأول طور التكوين (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م).

(٣) انظر في مجال نقد الفقه السياسي وتعامله مع قضية الخلافة على سبيل المثال لا الحصر: فاروق عبد السلام، **أزمة الحكم في العالم الإسلامي** (قليوب: مكتبة قليوب للطبع والتوزيع، ١٩٨١) ص ٦٥ وما بعدها. انظر أيضا: حامد العبد الله، **"جدلية العلاقة بين الدين والسياسة: دراسة في الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الإسلامي"**، مجلة العلوم الاجتماعية (مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت، المجلد الرابع والعشرون، العدد الثالث، خريف ١٩٩٦) ص ٣١-٥٠.

يسمى بالبعد التراكمي البنائي في الشريعة، على ضوء التطورات التاريخية، وما أفرزه الواقع من مشكلات[١].

وتثير هذه المعالجة مشكلات كبيرة ومحاذير في قراءة تلك الكتابات نظراً لإحكام منهجها، وبراعة العديد ممن استخدموا هذا المنهج؛ ومن أبرز تلك الضوابط التي ينبغي أن تراعى هي حدود تطبيق ما يسمى بسوسيولوجية أو تاريخانية التراث الإسلامي بمعناه الشامل، وترى الباحثة أهمية الأخذ بهذا المنهج في تحليل ونقد التراث السياسي، مع قصر ذلك عند حدود الفقه السياسي، وسائر المنتجات والاجتهادات الفكرية، فيما عدا الوحي ممثلاً في نصوص القرآن والسنة النبوية الصحيحة؛ حيث يؤدي تجاوز هذا الحد إلى نقض المنطق والمنطوق الإسلامي نفسه، أما البحث في الفقه من منظور نسبية بعض أحكامه، فهو يقدم نتائج ممتازة ووظيفية للتحليل الإسلامي؛ إذ يميز بين الثابت والمتغير أو النسبي في التراث الإسلامي، بما يفتح باب الاجتهاد ثانية لمواجهة ما ثبت عدم ملائمته من حلول فقهية[٢]. في إطار الرؤية السابقة تبدو الدراسات الأكاديمية هي بمثابة الأمل الذي يُعول عليه في إخراج الدراسات الإسلامية من نفق "إشكالية التحيز".

في إطار الرؤية العامة السابقة تندرج هذه الدراسة ضمن ما يعرف بالدراسات النظمية في حقل العلوم السياسية؛ حيث تُعنى بأحد الأنظمة الفرعية في نظام الخلافة، وهو مؤسسة الخلافة أو الحكم، غير أنها تتقاطع دون شك مع سائر أبعاد العملية السياسية،

---

(١) من الأمثلة البارزة لتلك المعالجات، معالجة مونتجمري وات القائمة على التفسير الاقتصادي التاريخي لنشوء وتطور العقيدة المحمدية، على ضوء الظروف التاريخية لجزيرة العرب وبيئتها الإقليمية المجاورة، وكذا تفسيره لعملية انتشار الإسلام وتطور بعض الأحكام الشرعية، مثل أحكام الجهاد وتحريم الربا الخ. انظر:

- W. Montogomery Watt, Islam and The Integration of Society (London: Routledge and Kegan Paul, 1961).

(٢) من أمثلة المعالجات المفيدة للفقه السياسي، من منظور علم اجتماع المعرفة والنسبية التاريخية للأفكار، في ضوء ظروف ومشكلات عصر وبيئة تاريخية ومكانية معينة، انظر مقدمة المحققيْن في كتاب: الماوردي، أبو الحسن، **الوزارة: أدب الوزير**، تحقيق د. محمد سليمان داود ود. فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م). ص ٤-١٠. وترجع أهمية تلك المعالجة إلى الأهمية المحورية التي يشغلها الماوردي خاصة من خلال كتابه **الأحكام السلطانية**" والذي يعد العمدة في كتب الفقه السياسي، ويقبل الكثيرون ما ورد فيه من أحكام، باعتباره القول الفصل والحكم المؤكد للشريعة في قضايا الحكم والإمامة.

خاصة النظرية السياسية للخلافة بحكم عنايتها بقضية الشرعية في مؤسسة الخلافة، والدراسة في هذه الحدود تطرق موضوعاً طُرق من قبل كثيراً غير أنها تزعم مناقشته بمنهاجية جديدة، تجمع بين الانطلاق من مقولات الشرعية الإسلامية من جانب، مع النظرة النقدية سواء للعناصر المتغيرة من النظرية ممثلة في مقولات الفقه السياسي، أو لأداء مؤسسة الخلافة نفسها من جانب آخر، وتثير منهجية النقد هذه العديد من الإشكاليات التي سبق مناقشتها على صعيد الفقه السياسي، غير أن من مناطق النقد الشائكة ما يتعلق بالتاريخ السياسي، خاصة التقويم الموضوعي لأداء الخلفاء الراشدين وسياساتهم، وتود الباحثة في هذا المجال تحديد الأطر والضوابط التي انطلقت منها في هذه المعالجة؛ وأهم تلك الأطر التمييز بين المكانة الدينية للصحابة ودورهم أو سلوكهم السياسي؛ فالمكانة الدينية التي يتمتع بها الصحابة وكونهم قدوة للمسلمين في دينهم، هي أمر مُسلم به في إطار عقيدة أهل السنة وحسب نصوص السنة الصحيحة؛ غير أن هذه المكانة لا تعني وفق هذه الأطر المرجعية نفسها التقديس أو العصمة، والصحابة يتساوون في العدالة عند أهل السنة لكنهم لا يتساوون بالطبع في المهارة والقدرة السياسية؛ فمنهم من قدر على الولاية العامة ومنهم من لم يقدر عليها، ومن هذا المنطلق تعتزم الباحثة معالجة نظم الخلافة والتفاعلات السياسية للصحابة بموضوعية كاملة، لا تتداخل فيها عناصر الولاء أو الانحياز.

٧- هيكل الدراسة

في إطار السعي لتحقيق الأهداف السابقة تنقسم الدراسة بنيوياً إلى ثلاثة أجزاء:

فصل تمهيدي: المدخل النظري والمنهاجي

الباب الأول: بناء النمط المثالي للخلافة الشرعية

الفصل الأول: التجنيد السياسي (الولايات) (يتضمن مبحثين)

المبحث الأول: شروط التجنيد السياسي

المبحث الثاني: آليات التجنيد السياسي

الفصل الثاني: الوظائف والعمليات الحكومية (يتضمن ثلاثة مباحث)

المبحث الأول: وظيفة صنع القاعدة

المبحث الثاني: وظيفة تطبيق القاعدة

المبحث الثالث: وظيفة التقاضي

الفصل الثالث: أداء النظام (السياسة الشرعية) (يتضمن ثلاثة مباحث)

المبحث الأول: المبادئ العامة للسياسة الشرعية ووظيفة حفظ الدين

المبحث الثاني: الاستخراج والتوزيع

المبحث الثالث: أحكام الضبط

الفصل الرابع: نظرية الحكومة في الخلافة الإسلامية

(يناقش الاتجاهات النظرية العامة في كتابات الفقه السياسي، ومصدري الشرع بشأن نمط الحكم، وقد انتهى إلى وجود اتجاهيْن نظريَيْن متقابليْن خُصص لكل منهما في هذا الفصل مبحث مستقل).

المبحث الأول: الاتجاه السلطوي في الخلافة

المبحث الثاني: اتجاه التوازن في توزيع السلطة

الباب الثاني: قضية الشرعية في واقع نظام الخلافة

(ويعنى هذا الباب بدراسة الشرعية وتقويمها في العديد من النماذج التاريخية لدولة الخلافة، قياساً على النمط المثالي للخلافة الشرعية، الذي تم تحديد أبعاده في الباب النظري الأول من الدراسة، مع التمييز بين نظم التأسيس ونظم التسيير). وينقسم هذا الباب إلى فصلين:

الفصل الأول: قضية الشرعية في نماذج التأسيس لدولة الخلافة

(ويتضمن ثلاثة مباحث)

المبحث الأول: قضية الشرعية، وتأسيس نظام الخلافة الراشدة (أبو بكر- عمر)

المبحث الثاني: قضية الشرعية، وانهيار نظام الخلافة الراشدة (عثمان- علي)

المبحث الثالث: قضية الشرعية، وتأسيس نظام المُلك (معاوية- عبد الملك)

الفصل الثاني: قضية الشرعية في نظم التسيير (وينطوي بدوره على ثلاثـــة نمـــاذج تاريخية خُصص لكل منها مبحث خاص):

المبحث الأول: الشرعية، وخلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ)

المبحث الثاني: الشرعية، وخلافة المأمون بن الرشيد (١٩٨-٢١٨هـ)

المبحث الثالث: الشرعية، وخلافة المعتمد على الله (٢٥٦- ٢٧٩هـ)

خاتمة الرسالة ونتائجها.

****

الباب الأول

بناء النمط المثالي للخلافة الشرعية

مُقَدِّمَة

يستهدف هذا الباب تحديد أبعاد "النمط المثالي للخلافة الشرعية" وعناصره، بهدف استخدامه في مرحلة لاحقة في قياس شرعية نظم الخلافة في الواقع، وتحديد ما إذا كان النظام محل الدراسة يواجه أزمة شرعية أم لا.

وكما سبقت الإشارة في الفصل التمهيدي بتفصيل؛ فقد قسمت أبعاد هذا النمط إلى أربعة أقسام أساسية، انطلاقاً من معالجة الاقتراب البنائي الوظيفي لوظائف النظام السياسي، وُيعنى هذا الباب عبر فصول أربعة بتقصي الأحكام والمبادئ الشرعية المتعلقة بكل من تلك الجوانب الأربعة على الترتيب التالي؛

يتناول **الفصل الأول** وظيفة **التجنيد السياسي** التي يقابلها في الفقه السياسي الإسلامي مبحث **الولايات**، ويناقش هذا الفصل عبر مبحثين كلاً من: شروط الولاية، وآليات التولي أو التنصيب سواء على مستوى "الولاية العظمى" أي منصب الخلافة، أو على مستوى الولايات الفرعية في مؤسسة الخلافة.

أما **الفصل الثاني**، فيتناول **العمليات الحكومية** ويخصص مبحثاً لكل من العمليات الثلاثة؛ **صنع القاعدة**، **وتطبيق القاعدة**، **والتقاضي** لتحديد المبادئ والأحكام المعيارية الخاصة بممارسة كل منها.

يُعنى **الفصل الثالث بالسياسة العامة** ومعاييرها الشرعية القياسية في مجالات حفظ الدين، والاستخراج، والتوزيع، والضبط، أو ما يعرف إجمالاً **بالسياسة الشرعية**.

وأخيراً يتناول **الفصل الرابع** والأخير في هذا الباب البعد الفوقي والثقافي لمؤسسة الحكومة في نظام الخلافة، أي تلك القواعد التنظيمية التي تعمل طبقاً لها تلك المؤسسة، وتتحدد بناء عليها علاقات المؤسسات والأدوار الفرعية في حكومة الخلافة؛ وهو ما اصطلحت عليه هذه الدراسة **بنظرية الحكومة** في فقه الخلافة.

وقد روعي في تناول كل من الموضوعات الأربعة السابقة عرض أبرز اتجاهات الفقه السياسي، وعلماء الكلام ومناقشتها بصورة نقدية تعنى ببيان الأسانيد والأدلة، التي ارتكزت إليها الآراء الفقهية والكلامية، والخلافات بين الفقهاء بشأنها، والرجوع إلى القرآن والسنة فيما أشكل فيها.

ويختتم هذا الباب بجمع محصلة كل المباحث السابقة في نسق واحد متكامل هو النمط المثالي للخلافة الشرعية.

الفصل الأول
التجنيد السياسي: الولايات

مُقَدِّمَة

ينصرف معنى التجنيد السياسي إلى العملية التي يتم من خلالها شغل الأدوار وإحلالها في النظام السياسي، أو الأنظمة الفرعية فيه.[1] وقد عبر الفقهاء اصطلاحاً عن هذا المضمون بمصطلح "الولاية" التي يشير استخدامها الشائع إلى "الأدوار" السياسية الأساسية في النظام، كما تُستخدم في نفس الوقت للدلالة على "العملية" التي يتم من خلالها شغل تلك الأدوار والقيام بما تقتضيه من وظائف، وقد صنفت الولايات السياسية في التراث الفقهي إلى قسمين لكل منهما أحكامه الخاصة: الأول هو الولاية العظمى أو المركزية وهي"الخلافة"، والنوع الثاني هو الولايات الفرعية التي تشمل "المستنابين" عن الخليفة، وهم بمثابة مساعدين له في القيام بوظائف الحكم مثل الوزراء والقضاة، وحكام الولايات، وأمراء الجيوش وغيرهم، كما يشمل البحث في هذا المفهوم أيضاً دوراً مؤسسياً، ميزه الفقهاء عن غيره وهو دور"أهل الاختيار" أو أهل الحل والعقد.

النظرية العامة للولايات السياسية

يخضع مفهوم الولايات -وفق الشريعة الإسلامية- لنظرية عامة ذات شقين. **الشق الأول** يتمثل في النظر إلى الولايات العامة أو السياسية -والتي ترد إجمالاً إلى أصل واحد تتفرع منه وهو الخلافة- بوصفها **ولايات دينية**. وقد أصّل ابن خلدون لتلك الفكرة من منظور موازن في مقدمته؛ حيث وازنَ بين الخلافة -كمؤسسة ونمط من أنماط الحكم- وبين الملك بأنماطه الصالحة والفاسدة وجعل على رأس تصنيفه الثلاثي نظام الخلافة[2]، أما مدار الفضيلة والتميز والصلاح في نظام الخلافة -كحكومة ومؤسسة- فهو قيامها على أساس **شريعة** قررها الخالق لصلاح أحوال الناس في الدنيا وفوزهم بالآخرة، وهذا هو المقصود بالمفهوم الديني للولايات في التصور الإسلامي؛ فالولايات الدينية لا تعني قداسة

---

(1) Almond and Powell, op.cit., p. 47.

(٢) حول ذلك التصنيف انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٦٩-١٧١.

تلك الأدوار، وإنما كونها تحتكم من حيث منشئها إلى معايير الشريعة من جانب، وتوظف ما تحت يدها من سلطات لتطبيق وإنفاذ تلك الشريعة من جانب آخر، وقد عبر ابن تيمية تعبيراً واضحاً عن مفهوم الولايات الدينية بقوله:

"ويجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل، لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولابد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي ﷺ إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم، فأوجب النبي ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع البشري القليل العارض في السفر تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع. ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعدل، وإقامة الحج، والجمع والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود، كل هذا وما إليه لا يتم إلا بالقوة والإمارة"[١].

الجانب الثاني في المنظور الإسلامي يتمثل في النظر للولايات بوصفها **أمانة ومسئولية**، ويسري هذا التعريف الشرعي على مختلف أنواع الولايات الخاصة والعامة، سواء أكانت تلك الولاية على مال يتيم أم كانت الولاية العظمى للإمام مصداقاً لقول الرسول ﷺ: **«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. فالإمام راع ومسؤول عن رعيته والرجل راع في أهل بيته ومسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول عنه. فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»**.[٢]

ويؤكد ابن تيمية -في كتابه السياسة الشرعية- على هذا المفهوم للولايات السياسية، شارحاً تداعياته ونتائجه على سائر أبعاد قضية الولايات[٣]. و هو يرى أن هذه النظرية إنما تستمد محتواها من آية الأمانات: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا**

---

(١) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص١٧٢-١٧٣.

(٢) أخرجه البخاري. أنظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، رقم الحديث ٧١٣٨، ج١٣، ص ١١٩.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٣٧-١٣٨.

حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء: ٥٨). حيث تحدد هذه الآية الركْنَيْنِ الشرعيين الأساسين للحكم في الإسلام وهما **العدل والمسؤولية**، وإذا كان "العدل"هو المبدأ الذي يحكم أداء الولاة ومجمل مخرجات العملية السياسية -أو السياسة العامة- فإن مفهوم **الأمانة** ينصرف إلى فلسفة التعامل مع الولايات السياسية من المبتدأ، وبعبارة أخرى فهو يمثل البعد الفوقي أو الإطار الثقافي المفترض للأدوار التي تشملها الولايات السياسية في النسق المثالي لنظام الخلافة، وتختلف فلسفة التعامل مع الدور السياسي كأمانة اختلافاً بيناً عن مفاهيم أخرى حكمت أنظمة سياسية وتحكمت من ثم في آلياتها، مثل النظر إلى السلطة بوصفها مغنماً أو جائزة، أو النظر لها بوصفها حقاً إلهياً مقدساً.

ومن المنطقي أنه كلما اتسع مدى الولاية وصلاحيتها تضخمت المسئوليات وأعباء الأمانة، الأمر الذي ينطبق بالدرجة الأولى على منصب الخلافة أو "الإمامة"، وقد عبر عن ذلك الحديث الشريف "عن أبي ذر الغفاري ﷺ عنه قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال فضرب بيده على منكبي ثم قال يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة حسرة وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليها فيها".[1]

في هذا الفصل سيتم تناول الأحكام الشرعية التي تتعلق بالتجنيد السياسي وتحديدها، من خلال مبحثين: **المبحث الأول** يختص بتحديد معايير الشرعية الإسلامية في التجنيد السياسي، أو ما اصطلح عليه بـ "شروط الولاية"، ويتم ذلك على مستويين هما: معايير التجنيد لمنصب الخلافة، ومعايير التجنيد للولايات الأدنى أو الولايات الفرعية، أما **المبحث الثاني** فيتناول آليات التجنيد السياسي.

---

(٦) **صحيح مسلم**، للإمام مسلم بن حجاج النيسابوري (د.م: دار أحياء التراث العربي، د.ت) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم الحديث ٣٤٠٤.

المبحث الأول

معايير التجنيد السياسي: شروط الولاية

ميز الفقه السياسي في تحديد معايير التجنيد السياسي، بين الشروط الواجبة في الولاية العظمى أو الخلافة، وبين شروط سائر الولايات السياسية، بالنظر إلى التباين الكبير بينهما في المسئوليات، وفي هذا المبحث سيتم تناول الأحكام الواردة في الفقه السياسي بشأن كل من تلك الأصناف من الولايات على حدة في مطلب مستقل، حيث يُخصص المطلب الأول لمناقشة معايير التجنيد لمنصب الخلافة وشروطه، وما يرتبط به من إشكاليات فقهية، ويناقش المطلب الثاني معايير التجنيد للولايات الفرعية وشروطه.

المطلب الأول

معايير التجنيد للولاية العظمى (الخلافة)

توسع الفقهاء في تحديد مجال الخليفة ودوره، والوظائف المنوطة به، إلى حد يمكن اعتبار الخليفة هو جوهر النظام وركيزته، الأمر الذي توضحه بجلاء العديد من النصوص السياسية، مثل قول الإمام الجويني واصفاً الإمامة بأنها: "ولاية تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الجنف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من المتنعين وإيفاؤها للمستحقين".[1] وبالنظر إلى خطورة هذا الدور، فقد جاء تشدد الفقه السياسي من حيث المبدأ في الشروط اللازمة لمن يتولى الخلافة.

شروط الولاية العظمى (الإمامة)

يذكر الماوردي أن الشروط المعتبرة في أهل الإمامة سبعة: أحدها العدالة على

(١) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص١٥.

شروطها الجامعة. والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. والثالث سلامة الحواس من السمع و البصر و اللسان، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، و الخامس الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع النسب وهو أن يكون من قريش.[١]

وقد أجمل الماوردي في هذه النقاط السبع، ما استفاضت في بحثه مصنفات الفقه السياسي من شروط ومعايير للخلافة، والتي يمكن تصنيفها تحليلياً في نوعين من المعايير: أولهما معايير "عمومية" Universalistic والتي على رأسها معايير الكفاءة والأداء Performance. والثاني معايير "الخصوصية" Particularistic والتي يتم التجنيد بمقتضاها تبعاً لمعايير الانتماء الاثني أو القبلي، أو لاعتبارات العزو أو المكانة الاجتماعية Ascription or Status.

١ - المعايير العمومية للتجنيد للخلافة

أجمع أئمة الفقه على أن أهم شروط منصب الخلافة هما شرطي: **العدالة والكفاية.**

فالعدالة: هي مصطلح شرعي إسلامي يكاد يمثل الترجمة الإسلامية لمفهومي"الأهلية" و"المواطن الصالح" المعاصرين، وتعد العدالة شرطاً لقبول شهادة الفرد، وتقلده أية ولاية من الولايات، ويكتسب مفهوم العدالة مضامين أخلاقية وسلوكية في المقام الأول إلا أنه يترتب عليه حقوقاً ومسئوليات مدنية وقانونية، ويعرف الماوردي العدالة بأن يكون الفرد: "صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً في المحارم، متوقياً المآثم، بعيداً عن الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً المروءة في دينه ودنياه"[٢]. وهو ما أجمله الإمام القلعي بأن يكون الفرد "جامعاً لصفات الخير منـزهاً عن أضدادها.[٣] ويرتبط بمفهوم العدالة التقوى

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٦.

(٢) المرجع السابق، ص٨٤.

(٣) القلعي، الإمام أبي عبد الله محمد بن على، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة (الأردن -الزرقاء: مكتبة المنار، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥ م) ص ١٢٣.

والورع، وقد أوجبهما الفقهاء ومنعوا عقد الإمامة ابتداء للفاسق.[1]

أما **الكفاية** فقد ركزت مصنفات الفقه السياسي على ثلاثة عناصر أساسية هي العلم والشجاعة والرأي، فيما أسماه البعض بالصفات المكتسبة. ويقصد **بالعلم** العلوم الشرعية التي تعين الإمام على أداء واجباته بأن يطبق "**الحدود ويستوفي الحقوق ويفصل الخصومات بين الناس**"[2].

وقد اتجه جمهور الفقهاء إلى اشتراط أن يصل الإمام في العلم إلى مرتبة المجتهدين، وفسر الجويني هذا الشرط بأنه لازمة من لوازم "استقلال" الخليفة بالمنصب، حتى لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث؛ حيث اشترط الاستقلال كخاصية أساسية من خصائص منصب الخلافة على النحو الذي سيتم تناوله لاحقاً.[3]

أما **الرأي** فمؤداه الحسم، ورجحان الفكر وحسن التدبير الذي يؤهله لسياسة الرعية، وتدبير مصالح الأمة وجمع شتات الآراء، وأخيراً **فالشجاعة** والنجدة تعني كما شرحها ابن خلدون بأن: يكون جريئاً على إقامة الحدود، واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء، قوياً على معاناة السياسة ليصبح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو، وإقامة الأحكام وتدبير المصالح.[4]

إلى جانب الخواص السابقة التي عرفها البعض بالصفات المكتسبة، فقد أدرج العلماء عدداً آخر من الشروط اللازمة للولاية العظمى؛ فاتفقوا على اشتراط سلامة العقل،

---

(١) خالف ذلك الحنفية من جانب معين، حيث لم يعتبروا العدالة شرطاً واجباً للتقليد للقضاء (الذي قاسوا أحكام الإمامة على أحكامه)، وقد اعتبر فقهاء الحنفية العدالة شرط (كمال) فيجوز تقليد الفاسق ابتداء، وتنعقد قضاياه إذا لم يجاوز فيها حد الشرع، ويستند هذا الخلاف إلى أن الشافعية والحنابلة لم يجوزا ولاية الفاسق ابتداء؛ لأن الفاسق عندهم ليس من أهل الشهادات، فلا يكون من أهل الولايات، أما الحنفية فالفاسق عندهم من أهل الشهادة فيكون من أهل القضاء والولاية، وإن لم يُستحب توليته. انظر: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) ص ٣.

(٢) القلقشندي، **مآثر الإنافة من معالم الخلافة**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ) ص ٣٧.

(٣) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص٨٤.

(٤) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٧٣.

والبلوغ والحرية والذكورة؛ حيث لا ولاية لقاصر أو مجنون أو عبد أو امرأة[١]، كما وضع العلماء شروطا تتعلق بسلامة الأعضاء والحواس؛ فاتفقوا على اشتراط السمع والبصر والنطق لأن غيابها يمنع القيام بأعباء الحكم الجسيمة "**ويجر ذلك إلى المعضلات عند مسيس الحاجات**"[٢]، كما أنه لا يتفق مع مطلب استقلال الخليفة؛ لأنه يجعله معتمداً على غيره، أما الإصابة الجزئية في أي من هذه الحواس فقد اختلفت حولها الآراء.[٣]

أما الصفات المتعلقة بالأعضاء؛ فقد التزم الفقهاء على اختلافهم في تطبيق قاعدة أن "كل ما لا يؤثر عدمه في رأي، ولا عمل من أعمال الإمامة، ولا يؤدي إلى شين ظاهر في المنظر فلا يضر فقده".[٤]

وفي ختام تلك المعايير العامة لتولي منصب الخلافة، نشير إلى أن جمهور الفقهاء قد اتفقوا على وحدة الخليفة أو الإمام الأعظم للمسلمين، وقد رفض الجمهور تعدد القائمين بمنصب الخلافة، استناداً إلى تفسيراتهم لبعض الأحاديث النبوية مثل حديث أبي سعيد الخدري عن الرسول ﷺ أنه قال: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**». غير أن الفقه الإسلامي قد عرف اتجاهات أخرى ترى شرعية تعدد الخلفاء، إما مطلقاً مثل طائفة الكرامية، وإما بشروط مثل تباعد أقطار المسلمين وهذا رأي القرطبي وآخرون.[٥]

---

(١) أجمع فقهاء السنة على أن المرأة لا يجوز لها أن تلي رياسة الأمة، والعديد من الولايات العامة، حول موقف الفقهاء من ولاية المرأة وأسانيدهم في ذلك، ومناقشة الأسس الشرعية التي قام عليها هذا الرأي انظر: هبة رؤوف عزت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية** (هيرندن -فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م) ص ١٢٧-١٤٢.

(٢) انظر: الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٣) انظر في هذا الصدد: المرجع السابق، ص٧٧-٧٨. وانظر أيضاً حول اختلاف آراء الشافعية في هذا الصدد: القلقشندي، مرجع سابق، ص٣٣-٣٥.

(٤) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٧٨. وانظر أيضاً ابن الأزرق، أبو عبد الله، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق وتعليق د. علي سامي النشار (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م) ص ٧٢-٧٣.

(٥) استند الرأي القائل بجواز التعدد مطلقاً إلى عدد من الحجج، مثل جواز بعث نبيين في عصر واحد دون إبطال النبوة، حول مجمل الآراء والحجج الخاصة بمسألة وحدة الإمامة انظر: الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن** (بيروت: عالم الكتب، د. ت)، الجزء الأول، ص ٦٩-٧٠.

٢- معايير "الخصوصية" في التجنيد للخلافة

جمع الفقه السياسي الإسلامي بين "العمومية" و"الخصوصية" في تحديد شروط ومعايير التجنيد للخلافة، و**خصوصية** المعايير متعددة الصور منها ما يتعلق بالجنس، مثل قصر الإمامة على الذكور، ومنها ما هو اجتماعي، مثل قصرها على الأحرار، واستبعاد طبقة العبيد، غير أن أهم صورها على الإطلاق القول بالنسب القرشي شرطاً لازماً للولاية العظمى أو"الخلافة"، وقد استند الفقهاء في تحديد هذا الشرط إلى دليلين شرعيين، أولهما أحاديث مروية عن الرسول ﷺ مثل حديث ابن عمر: «**لايزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان**»[١] وحديث جبير بن مطعم: «**إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين**»[٢]، هذه الأحاديث التي تشير الروايات احتكام الصديق أبي بكر يوم اجتماع السقيفة إليه في إثبات أحقية المهاجرين بالخلافة من الأنصار.[٣] أما الدليل الثاني فهو الإجماع.

ورغم أن الشائع بين المذاهب الأربعة هو قصر التخصيص على قريش وحدها، فإن بعض الشافعية مضى قدماً في هذا المبدأ، مثل الرافعي الذي ذكر أنه إن لم يوجد قرشي مستجمعاً للشروط فيولى كناني، وإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل.[٤]

الإشكاليات المثارة بشأن شروط الإمامة

رغم الاتفاق على الأطر العامة لشروط الإمامة، إلا أن الفقه السياسي لأهل السنة قد حفل بالخلافات بين الفقهاء حول الكثير من الجزئيات، كما انطوى على العديد من الإشكاليات التي حفل بها فقه الإمامة، ويمكن القول بأن أهم إشكاليتين تضمنهما الفقه

---

(١) أخرجه البخاري، أنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، رقم الحديث ٧١٤٠، ج١٣، ص١٢٢.

(٢) أخرجه البخاري، أنظر: المرجع السابق، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، رقم الحديث٧١٣٩،ج١٣، ص١٢٢.

(٣) حول مجمل الأحاديث الواردة في إمارة قريش وتفسيرها وتحقيقها انظر: المرجع السابق، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، الجزء ١٣ ، ص١٢٢-١٢٨.

(٤) انظر: القلقشندي، مرجع سابق، ص ٣٨.

الخاص بشروط الإمامة هما: النـزعة التواؤمية المبررة لواقع الخلافة، ثم الطابع النسبي التاريخي لبعض تلك الشروط.

١- النـزعة التواؤمية لفقه الإمامة إزاء واقع الخلافة

انطلق الفقه السياسي السني في معالجة الإمامة بطرح مجموعة من الشروط النموذجية التي يتعين في حكم الشرع توافرها في الإمام؛ مثل العلم المفضي إلى الاجتهاد، وصفات الدين والورع، والكفاية السياسية، وبالنظر إلى الفجوة الكبيرة بين الطرح النموذجي للفقه وبين واقع الخلافة، فقد استشعر الفقهاء مأزقاً كبيراً لأن تلك الفجوة بين النموذج والواقع، إنما تعني بالضرورة نـزع الشرعية عن أغلب الخلفاء مما يمثل خطراً على استقرار الخلافة ويفتح باب الفتنة.

وقد سعى الفقه السني إلى تدارك ذلك من خلال طرح عدد من الموضوعات، تستهدف المواءمة مع الواقع السياسي، لعل من أبرزها موضوع **ولاية المفضول**؛ فالقاعدة الأصلية التي ذهب إليها أغلب الفقهاء أن الإمامة لا تنعقد للمفضول إذا أمكن عقدها للفاضل. والواقع أن هذه القاعدة كانت تحمل إسقاطات شديدة الخطورة على شرعية أغلب الخلفاء، الذين لا يمكن إدعاء أفضليتهم؛ وقد وجد الفقهاء مخرجاً من ذلك المأزق بوضع استثناء لهذه القاعدة على أساس سياسي هو "الشوكة" أو القوة، وقاعدة المساندة التي يحظى بها المرشح للإمامة كعنصر ترجيح له على غيره، فذكر الماوردي أنه يجوز أن يولّى المفضول مع وجود الأفضل لكون المفضول "أطوع في الناس وأقرب في القلوب".[١]

أما الجويني فقد عمل على تأصيل هذه الفكرة بشكل أعمق، فأعاد تعريف مفهوم "الأفضل" مؤكداً أن الأفضل لا يعني الأكثر تقوى أو ورعاً، وإنما الأفضل هو المرادف "للأصلح"بمعنى الأقدر على التعامل مع الواقع بما هو أهله، يقول:

"فإذا أطلقنا الأفضل في هذا الباب عنينا به الأصلح للقيام على الخلق، بما يستصلحهم؛ فأقول: لا خلاف أنه إذا عسر عقد الإمامة للفاضل، واقتضت مصلحة

---

(١) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨.

المسلمين تقديم المفضول وذلك لصغو الناس وميل أولي النجدة والبأس إليه. ولو فرض تقديم الفاضل لاشرأبت الفتن وثارت المحن، كانت الحاجة في مقتضى الإيالة تقتضي تقديم المفضول قُدم لا محالة"[1]. وينتهي الجويني بذلك إلى إضافة شرط جديد واقعي إلى شروط الخلافة وهو شرط القوة السياسية، "وإن جرى العقد من غير منعة، فالإمامة للفاضل عندي لا تنعقد على هذا الوجه فما الظن بالمفضول؟"[2]

ومن المخارج التي قدمها الفقه السياسي لمعالجة الفجوة بين منطلقاته النموذجية والواقع السياسي **نظرية الضرورة**؛ حيث تناول العديد من الأئمة إمكانية التجاوز عن العديد من الشروط الأساسية للإمامة في حالة الضرورة.

لقد عنى ما يُعرف بـ **فقه الضرورة** بظروف الواقع من منطلق سد الفجوة بين التصورات المثالية للفقه وبين هذا الواقع، أو المواءمة بين الشرع والواقع، وقد تزايدت عناية الفقهاء بفقه الضرورة والواقع في العصور الإسلامية المتأخرة، التي شهدت تحلل مؤسسة الخلافة، ومن بين التعريفات التي قدمها الفقهاء لحالة الضرورة التي تقتضي التخلي عن التصورات النموذجية لشروط الإمامة، ما أثاره الإمام الجويني بشأن "خلو الزمان من الشخص المستجمع لجميع الخلال المرعية في الإمامة"، وقد رتب الجويني الصفات الممكن التخلي عنها تصاعدياً بدءاً من أقلها غناء وضرورة للإمامة؛ وهو القرشية، ثم الاجتهاد وجعل أعلاها وأهمها الكفاية "فهذه الخصلة هي الأصل".

إلا أن الإمام الجويني أكد على ضرورة اقتران الكفاية بالتقوى؛ لأنها "لا تنفع مع الانهماك في الفسق والانسلال عن ربقة التقوى، وقد تصير مجلبة للفساد إذا اتصل بها استعداد "يعني القوة المادية والعسكرية."[3]

أما الإمام الغزالي فلم يضع أي شروط لاختيار الإمام في حالة الضرورة، وإنما وضع نصب عينيه الهاجس الأكبر في حالة غياب الإمام وهو اندلاع الفتنة، بمعنى وجود الجماعة

---

(١) الجويني، **الغياثي**، مرجع السابق، ص ١٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٨-٣١٥.

بلا سلطة وما يترتب على ذلك من الفوضى، و انهيار النظام، وتعرض مقاصد الشريعة نفسها للتهديد.[1]

ومن أبرز الإسهامات التي تناولت فقه الضرورة في المجال السياسي، إسهام المدرسة الخلدونية بدءاً من ابن خلدون ومن تبعه من فقهاء المالكية؛ فابن خلدون من جانبه يرى أنه ليس هناك تناقض حقيقي بين الضرورات الشرعية، والضرورات الوجودية أو الواقعية؛ فيخلص إلى أنه "قل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي، بل لا يكون كذلك البتة"[2]، وهو ينطلق من تلك المقولة إلى نتيجة مؤداها جواز سقوط شرط القرشية شرعاً بعد سقوطه واقعياً، كما يرتب على ذلك أيضا إجازة سقوط شرط وحدة الإمامة، التي اقترنت بسيادة عصبية قريش، فما إن سقطت عصبية قريش، وجاز تولي عصبيات أخرى، جاز بالتالي تعدد تلك العصبيات وأئمتها بتعدد البلاد والأقاليم، "ولا يلزم عموم ذلك في جميع الأوقات كما كان في القريشية لقوتها حينئذ على ذلك، بل يختص الآن كل قطر بمن فيه من عصبية غالبة"[3].

وعلى هذا المنوال يمضي فقيه مالكي آخر هو ابن الأزرق، فيستعين في تأكيد فكرة ابن خلدون بالقواعد الفقهية، التي أوردها أبو إسحاق الشاطبي في "الموافقات"؛ لتأكيد الصلة المتينة بين الحكم الشرعي وما يفرضه الواقع من معطيات وضرورات، ومن أهم تلك القواعد قاعدة تقول بأن "تنـزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة، وإذا لم يجر فغير صحيح"، وينطلق ابن الأزرق من تلك القاعدة إلى القول ببطلان بعض الأحكام الفقهية الخاصة بالإمامة بعد سقوطها واقعياً مثل: قاعدة وحدة الإمام، أو الخليفة التي انتهت واقعياً مع انفراط عقد الخلافة، وتعدد الممالك والسلطنات، فأكد ابن الأزرق إن شرط وحدة الإمام بحيث لا يكون هناك إمام غيره "لا يلزم مع تعذر الإمكان". [4] والى هذا انتهى فقهاء آخرون من المالكية، مثل ابن عرفة،

---

(١) حول هذا الرأي للإمام الغزالي انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، د.ت)، الجزء الأول، ص ١١٠.

(٢) ابن الأزرق، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٦.

الذي رأى أنه "لو بعد موضع الإمام حتى لا ينفذ حكمه في بعض الأقطار البعيدة، جاز نصب غيره في ذلك القطر"، وقال الشيخ علم الدين المالكي وهو من علماء الديار المصرية "إن ذلك يجوز للضرورة".(١)

لقد عدت نظرية الضرورة في الفقه السياسي تطبيقاً وامتداداً للقواعد الفقهية، مثل قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، كما عكست في الوقت نفسه تطور القواعد الأصولية ونظرية المصالح؛ حيث اتجه الفقهاء إلى التمييز داخل فقه الإمامة بين الضرورات، والحاجيات، والتحسينات، واعتبر وجود الإمام نفسه أياً كان براً أو فاجراً من الضرورات، بينما اعُتبرت صفات مثل العلم والاجتهاد والعدالة من الحاجيات أو التحسينات، حيث إن "إخلال المحافظة عليها لحكمة نصبه يسقط اعتبارها؛ لأن تعطيل الإمامة ضرره أعظم من فوات العدالة"، والى هذا ذهب بعض علماء الأصول مثل: العز بن عبد السلام".(٢)

٢- النسبية التاريخية لبعض الشروط وأهمها النسب القرشي

ضمن الإشكاليات المهمة التي يطرحها الفقه السياسي بشأن شروط الإمامة، ما يتعلق بشرط النسب القرشي، فرغم الاتفاق العام داخل فقه أهل السنة حول هذا الشرط، إلا أنه كان موضعاً لجدل كبير سواء مع الفرق أو بين فقهاء السنة أنفسهم.

لقد عرف الفكر الإسلامي تيارات أنكرت حجية هذا الشرط تماماً، وطرحت رأياً بديلاً هو أن الخلافة يجب أن تكون للأصلح بين المسلمين عموماً، من هؤلاء الخوارج الذين جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، بل واستبعدوا أي شروط تتعلق بالنسب أو الحرية؛ فالإمام يمكن أن يكون عبداً أو حراً، نبطياً أو قرشياً إذا ما توافر له شرط العدل في السياسة واجتناب الجور".(٣)

وممن ذهب إلى هذا الرأي بعض أئمة المعتزلة وعلى رأسهم ضرار بن عمرو الغطفاني،

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٣-٧٤.

(٣) الشهرستاني، مرجع سابق، ص ١٠٨.

الذي رأى أنه يستحق الإمامة من قام بالكتاب والسنة، سواء كان عربياً أو عجمياً، بل لقد اشتهر ابن عمرو بقوله أن تولية غير القرشي للخلافة قد تكون أولى؛ لأنه يكون أقل عشيرة وعصبية، فيصبح خلعه إذا عصى أيسر وأمكن، وقد استند القائلون بهذا الرأي إلى دليل شرعي من السنة أيضا هو حديث الرسول ﷺ: «**إسمعوا وأطيعوا وإن إسُتعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة**»(١). وقد ثار جدل فقهي بين الطرفين -القائلين بالنسب القرشي ومعارضيهم- تضمن نقد كل منهما لثبوت أو دلالة السند الذي يقوم عليه رأي الآخر.(٢)

لم تقتصر مناقشة شرط النسب القرشي على الفرق بل نجده بين أهل السنة والجماعة، سواء منهم علماء الكلام أو الفقهاء، وقد عنى علماء الكلام على وجه الخصوص بمناقشة هذا الشرط، ومدى صلاحيته بالنظر إلى تحررهم الفكري نسبياً قياساً بتحفظ الفقهاء والتزامهم بالنصوص، فمن فرق الجبرية من قال بأن الإمامة تصلح في غير قرشي؛ لسهولة خلعه إذا خالف الشريعة.(٣)

ومن أئمة الأشعرية من أسقط شرط القرشية، مثل القاضي أبي بكر الباقلاني "لما أدرك ما عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم بالخلفاء ".(٤) أما عندما انتقل هذا النقاش إلى دائرة الفقه، فقد بادر بمناقشته وطرحه بشكل اجتهادي بعض الفقهاء المجددين من المتكلمين أصلاً، وقد اهتم هؤلاء بشكل خاص بالأساس الشرعي الذي تستند إليه مقولة إسقاط النسب القرشي، ومن هؤلاء بعض فقهاء المالكية مثل: ابن الأزرق، محمد بن عبد الله المعافري الأشبيلي المالكي.

ومن أبرز من ناقش شرط النسب القرشي، الفقيه والمتكلم الشافعي أبو المعالي

---

(٢) أخرجه البخاري عن أنس ابن مالك، أنظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة، رقم الحديث ٧١٤٢، ج١٣،ص ١٣٠.

(٢) انظر تفاصيل كل رأي وحجج كل طرف في: الإمام القلعي، مرجع سابق، ص ٨٠-٨٢. وكذلك هوامش المحقق ص ٧٥-٩١.

(٣) الشهرستاني، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٤) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٧٤.

الجويني، لقد قام رأي الجويني على رفض تأسيس شرط النسب على نص حديث "الأئمة من قريش"، معارضاً مذهب بعض الأئمة في القول بأن الحديث "في حكم المستفيض المقطوع بثبوته "، فمن رأيه أن "نقلة هذا الحديث معدودون، لا يبلغون مبلغ التواتر، والذي يوضح الحق في ذلك أنا لا نجد من أنفسنا ثلج الصدور واليقين المبتوت بصدر هذا من قول رسول الله ﷺ كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد، فإذا لا يقتضي هذا الحديث العلم باشتراط النسب في الإمامة"(١). بل إن الجويني لم ير حتى سنداً عقلياً لهذا الشرط؛ فيقول"ولسنا نعقل احتياج الأمة في وضعها إلى النسب"، وإنه "لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب والانتماء إلى حسب".(٢) ولم يكتف الجويني بالمناقشة العقلية والنظرية لأهمية هذا الشرط وقيمته، بل أقام على هذا الرأي فقهه، فرأى أن شرط النسب هو أول الشروط التي يتعين التخلي عنها في حالة عدم تمام الشروط المرعية للإمامة في المرشحين لها، "فإن قيل ما قولكم في قرشي ليس بذي دراية، ولا بذي كفاية إذا عاصره عالم كاف تقي، فمن أولى بالأمر منهما ؟ فإننا لا نقدم إلا الكافي التقي العالم، ومن لا كفاية فيه فلا احتفال به ولا اعتداد بمكانه أصلاً".(٣)

ورغم ما ذكره الجويني من آراء؛ فقد أقر مبدئياً شرط النسب القرشي كشرط لازم للخلافة، نزولاً على إجماع عامة المسلمين، على أن يكون الإمام قرشياً، و تواترهم على ذلك قروناً عديدة.

ونلاحظ أن الإجماع الذي أشار إليه الجويني كدليل شرعي للزوم النسب القرشي هو في الواقع إجماع عملي، وليس الإجماع بالمعنى الفقهي الذي نص عليه علماء الأصول، فقد اشترط فقهاء الأصول لصحة الإجماع شروطاً معينة منها اتفاق جميع "المجتهدين" من المسلمين في مختلف أنحاء العالم الإسلامي على حكم شرعي، على أن يكون اتفاقهم بإبداء كل واحد منهم رأيه صريحاً في الواقعة، وأن يكون الاتفاق إجماعاً لا مخالفة فيه من

---

(١) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٤-٣١٥.

أحدهم.[1] وقد اتضح جلياً من النقاش السابق أن هذا الإجماع لم يتحقق بصورته المفترضة،حتى في إطار علماء أهل السنة والجماعة.[2]

من المنطلقات الهامة التي نوقشت من خلالها قضية النسب القرشي مفهوم الضرورة، ومعطيات الواقع التاريخي، التي أدت إلى اختفاء هذا الشرط من واقع الدولة الإسلامية، لقد كان العلامة ابن خلدون أكثر من عبروا عن الطبيعة النسبية التاريخية لشرط القرشية في إطار نظريته الخاصة بالعصبية، لاحظ ابن خلدون في تحريه لتطور فكرة القرشية "أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم، وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض، عجزوا بذلك عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم، فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية".[3]

ويذكر ابن خلدون أن هذا الموقف لم يعم جمهور الفقهاء الذين ظلوا على تمسكهم بشرط النسب القرشي للإمام "ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين"[4]، غير أن ابن

---

(١) حول أركان الإجماع انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٤٥-٤٧.

(٢) لا تقتصر إشكالية القول بالإجماع في النسب على اختلاف رأي أئمة الفقهاء خاصة المتأخرين منهم، بل يذكر ابن حجر العسقلاني أن القائل بالنسب القرشي على أساس الإجماع يحتاج إلى تأويل ما جاء عن عمر في ذلك فقد أخرج أحمد عن عمر بسند رجاله ثقات أنه قال: "إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته"، فذكر الحديث وفيه "فإن أدركني أجلي، وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل". الحديث. ومعاذ بن جبل أنصاري لا نسب له في قريش. يقول بن حجر فيحتمل أن يقال: لعل الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشياً، أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم. انظر: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، الجزء ١٣، "كتاب الأحكام"، ص ١٢٧.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧٤. وقد لاحظ أحد دارسي تاريخ الفكر الإسلامي اشتداد الصراع حول قضية القرشية مع منتصف القرن الثالث الهجري، ليس بين الفقهاء والفرق المعارضة، بل بين الفقهاء والقوى الجديدة المسيطرة على الدولة العباسية إبان تدهورها ممثلة في أمراء الجند والوزراء وحكام الأقاليم من الأتراك والديلم الذين سلبوا الخلفاء سطاهم، وأضعفوا نفوذ الدولة المركزية، فقد "ازداد تأكيد الفقهاء على صفة القرشية بشكل جدي كلما ازداد الخطر على الخلافة تحت تسلط الجند، لقد شعر الفقهاء أن الخلافة العباسية، وإن ضعفت فهي المؤسسة الوحيدة التي تمثل الشريعة ووحدة الجماعة، أما إن غابت عن المسرح فلا تلبث دار الإسلام أن تتحول إلى دول وإمارات متناحرة، وهذا يهدم ما سعى إليه الفقهاء طوال قرون؛ كتطبيق أحكام الدين، وإقامة العدالة، وإبراز الهوية الإسلامية، ومن هنا كان هجومهم عنيفاً على الذين لم يروا القرشية". انظر: خير الدين يوجه سوى، مرجع سابق، ص ١٦٤.

خلدون نبه في الوقت نفسه إلى خطورة هذا الموقف النظري من جمهور الفقهاء على أصل نظرية الإمامة نفسها، ومجمل نسقها الشرعي، مؤكداً أن هذا التمسك بشرط القرشية رغم اضمحلال عصبية قريش يؤدي إلى تداعي شرط أهم هو شرط **الكفاية**، التي "يقوى بها على أمره؛ لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك إلى العلم والدين وسقط اعتبار شروط هذا المنصب"[(١)]، ويوضح هذا النص أمرين: **أولهما** أن ابن خلدون قد مال إلى الاتجاه الرافض لحجية النسب القرشي في الخلافة. **والثاني** وهو الأهم أنه رأى في التمسك المطلق بهذا الشرط رغم سقوط دواعيه واقعياً وتاريخياً- على النحو الذي سار عليه جمهور الفقهاء- خطورة على مجمل النسق الشرعي لشروط الولاية؛ لأنه يسقط تباعاً سائر الشروط.

أما المخرج الذي ارتآه ابن خلدون لمعضلة شرط القرشية، فقد قام على أساس تحري "مقاصد الشريعة "كمبدأ في إقرار الأحكام الشرعية، وقد لخص أفكاره في هذه المسألة بوضوح في النص التالي الوارد في المقدمة:[(٢)]

"إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم، تشتمل عليها وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يُقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصل، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد إلا اعتبار العصبية، التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة بينها، وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لها بذلك ويستكينون لغلبهم، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع فأذعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٤-١٧٥.

سواهم إلى أحكام الملة، ووطئت جنودهم قاصية البلاد، كما وقع في أيـام الفتوحـات، واستمر بعدها في الدولتين إلى أن اضمحل أمر الخلافة وتلاشت عصبية العرب **فإذا ثبـت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنـا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفايـة فرددناه إليها، وطردنا[1] العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على مـن معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية".**

وكما يتضح من النص بجلاء فإن ابن خلدون رأى أن شرط النـسب القرشـي قـد أضحى- بعد انهيار الدولة العباسية وتلاشى قيمة هذا الشرط عمليـاً - شـرطاً غـير ذي مضمون، وأن العبرة يجب أن تكون في أخذ الأمور بمقاصدها الشرعية، وأن يُستبدل هـذا الشرط باشتراط أن يكون الإمام ذا عصبية تستطيع أن تجمع شمل المسلمين على كلمة سواء.

شرط القرشية في ضوء الخبرة النبوية

رغم استناد الآراء القائلة بالنسب القرشي إلى بعض الأحاديث النبوية، إلا أنه يمكـن في المقابل الإشارة إلى جوانب أخرى في الأثر النبوي خاصة في السنة الفعلية لهـا دلالات مغايرة في الموضوع نفسه منها:

أولا: وقائع استخلاف الرسول ﷺ على المدينة أثناء غزواته

يختلف هذا النوع من الاستخلاف في طبيعته وحكمه، عن حالات الأمراء الـذين أمَّرهم الرسول ﷺ على الجيوش والسرايا، أو الذين بعث بهم النبي ﷺ إلى القبائل حديثـة العهد بالإسلام؛ لتعليمهم شئون دينهم والحكم بينهم بما أنـزل الله مثل معاذ بن جبـل، وعلي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري؛ فالاستخلاف على المدينة هو استخلاف من الرسول ﷺ على الدولة نفسها، وولاية عامة يوصي بها الرسول ﷺ، وهو سائر إلى غزوة أو قتال قد يلقى فيه ربه، ومن ثم فهي الأقرب إلى قياس أحوال وشروط الخلافة عليها.

---

(١) يقصد: عممناها وجعلناها مطردة.

لم يقتصر الرسول في اختيار المستخلفين مطلقاً على القرشيين، بل ضم عناصر ذات انتماءات قبلية شتى فمنهم أبو ذر الغفاري، وابن أم مكتوم، وعثمان ابن عفان، وعبد الله بن عبد الله بن سلول، وسباع بن عرفطة الغفاري، ونميلة بن عبد الله الليثي، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، كذلك لم تقتصر تلك القائمة على أشراف ورؤوس القوم، بل ضمت مختلف الدرجات الاجتماعية، مثل: زيد بن حارثة مولى الرسول ﷺ الذي كان أول من استخلفه على المدينة، قائما على رؤوس الأنصار والمهاجرين حين خرج إلى غزوة بدر الأولى، وقد كانت وقائع الاستخلاف هذه ترجمة عملية لمبدأ المساواة الاجتماعية والسياسية، الذي تعرض لكثير من الإجحاف والتضييق النظري والعملي في مراحل تالية.

ثانيا: واقعة إحجام علي والعباس عن سؤال الرسولﷺ في مرض موته عمن يخلفه.

روى البخاري عن عبد الله بن العباس أن علياً ابن أبي طالب دخل وعمه العباس بن عبد المطلب إلى رسول الله ﷺ فقال له العباس: «إني والله لأرى رسول الله سوف يتوفى في وجعه هذا، إني لأعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت، اذهب بنا إلى رسول الله فلنسأله فيمن هذا الأمر إن كان فينا علمنا، وإن كان في غيرنا علمناه فأوصى بنا، فقال علي: إنا والله لئن سألناها رسول الله فمنعناها لا يعطيناها الناس بعده، وإني والله لا أسألها رسول الله ﷺ»(1). والواقعة في إجمالها تفيد عدم علم علي أو العباس بأي جماعة قد خصها الرسول ﷺ بالخلافة بما في ذلك قريش.

والخلاصة التي ننتهي إليها بعد هذا النقاش هي التأكيد على الطابع النسبي والتاريخي لشرط القرشية؛ فهو شرط معتبر في مرحلة تاريخية معينة، غير أنه لم يلبث أن فقد اعتباره في مراحل تاريخية تالية، بعد أن انسحب من واقع الدولة وفقدت القرشية وظيفتها في دعم دولة الخلافة.

(1) صحيح البخاري للإمام البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (اليمامة: دار بن كثير، ١٤٠٧هـ) تحقيق د. مصطفى ديب البغا كتاب الاستئذان، باب المعانقة وقول الرجل كيف أصبحت، وكتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، رقم الحديث ٥٧٩٥. وانظر أيضا ابن كثير الدمشقي، أبو الفداء الحافظ، **البداية والنهاية**، حققه د. أحمد أبو ملحم وآخرون (القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) ج٥، مجلد٣، ص ٢٠١.

المطلب الثاني

معايير التجنيد في الولايات الفرعية

تنقسم الولايات الأخرى عدا الخلافة والتي اصطلحت عليها هذه الدراسة بـ **الولايات الفرعية** بالنظر إلى موقعها من النظام إلى نوعين من الولايات أو الأدوار السياسية: أولها **ولايات مستقلة** عن الخلافة، وهي تقتصر على حالة وحيدة هي مؤسسة أهل "الاختيار"أو أهل "الحل والعقد"، وهي لا تتبع الإمام وليست خاضعة له بوصفها السلطة المنشئة لعقد الإمامة، والثانية **ولايات تابعة** تشمل سائر الأدوار الرسمية في نظام الخلافة، والتي تنبثق كلها من لدن دور واحد مركزي هو "الخليفة"؛ فالخليفة هو صاحب الحق في تعيينهم وصاحب الحق المطلق في إبعادهم، كما أن أساس سلطة تلك الولايات جميعاً هو"التفويض"من الخليفة لذا فقد سموا بـ "المستنابين"أو "المستخلفين"، وأهم هذه الأدوار الوزراء، وأمراء الأقاليم والبلدان، وقاضي القضاة، ونقيب الجيوش، وحامي الثغور، ومستوفي الخراج، وجابي الصدقات، وولاة المظالم.

خص الفقهاء **أهل الحل والعقد** بمكانة خاصة في تحديد الشروط المطلوبة بالنظر إلى أهمية الدور الذي يقومون به في الخلافة، وحدد الماوردي ثلاثة معايير معتبرة في اختيار أهل الحل والعقد اتفق عليها جمهور العلماء هي: العدالة الجامعة لشروطها، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الخلافة على الشروط المعتبرة فيها، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو أصلح للإمامة.[1] واختلف العلماء في أن يكون أهل الحل والعقد من المجتهدين، بينما أضاف الجويني شرطاً جديداً لهذه الولاية هو العصبية، التي يحظى بها العاقد بحيث تضيف مبايعته للإمام "مَنة وإقهاراً" أي قوة ومنعة.[2]

أما **الولايات التابعة** التي يختار الإمام شاغليها، فقد خصص ابن تيمية الجانب الأكبر من كتابه السياسة الشرعية في شرح نظريتها وآدابها وشروطها ووظائفها، وأكد

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٦.

(٢) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٧٢.

ابن تيمية أنّ الترجمة الأولى لمفهوم الأمانة الملقاة على عاتق الخليفة، إنما تكمن في توليته الأصلح من العمال على أمور المسلمين، عملاً بقول الرسول ﷺ: «**من ولي من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا وهو يجد أصلح منه فقد خان الله و رسوله**»[1]، وهنا أكد ابن تيميه أن القاعدة الشرعية التي تحكم التجنيد للولايات الفرعية هي قاعدة "العمومية" القائمة على مبادئ الكفاية والصلاحية، وأن الشرع ينهي أن يولي الإمام أو غيره ممن بيده الأمر ولاية لأحد وفق أي من معايير الخصوصية و المحاباة المختلفة؛ كأن تكون الولاية "لأجل قرابة بينهما أو ولاء عتاقة أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو الرشوة بأخذها منه من مال أو من نفقته أو غير ذلك من الأسباب أو لضغن في قلبه على الحق أو عداوة بينهما، فإن فعل ذلك فهو خائن لله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهى الله عنه في قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (الأنفال: ٢٧).

القاعدة العامة للتجنيد السياسي في كل الولايات التابعة كما هو متفق عليه هي استيفاء شروط **العدالة والكفاية** مصداقاً لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ**﴾ (القصص:٢٦)؛ حيث العدالة والكفاية هما ترجمة للمفهوم القرآني القوة والأمانة، ويرى ابن تيمية أن المفاضلة بين الصفتين تحددها طبيعة الولاية ذاتها: "فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضرراً؛ فيقدم في إمارة الحرب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينا"[2]، "وإن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد قدم الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها، أما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة".[3]

رغم عموم معياري **العدالة والكفاية** بوصفهما القاعدتين الشرعيتين الثابتتين في التجنيد للولايات التابعة، فقد تباينت الشروط التي تضمنها الفقه السياسي للوظائف

(١) الترغيب والترهيب للإمام المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ) تحقيق: إبراهيم شمس الدين ، الجزء ٢، رقم الحديث ١٣٤٠.

(٢) ابن تيمية، المرجع السابق، ص ١٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٩.

المختلفة تبعا لمدى التخصص ولعموم المسئولية؛ **فوزارة التفويض** وهي أهم الأدوار السياسية بعد الخلافة؛ حيث يجوز أن يفوض الخليفة الوزير تدبير الأمور برأيه، وإمضائها على اجتهاده، بما في ذلك تقليد الحكام، والنظر في المظالم، وتولي الجهاد، وقد اشترط فيها نظراً لجسامة هذا الدور استيفاء كل شروط الإمامة عدا النسب، مع التأكيد على شرط الكفاية في مسائل الحرب والخراج ومعرفة بتفصيلهما.[1]

أما **وزارة التنفيذ** فقد وصفها الماوردي بأنها وسط بين الرعايا والولاة، يؤدي فيها الوزير ما يطلبه منه الخليفة من أمر، وينفذ عنه ما ذكر، ويُمضي ما حكم، كما يعرض عليه ما ورد من مهم، وتجدد من حدث ملم ليعمل فيه ما يؤمر به[2]، ولطبيعة هذه الوزارة التي تقوم على التنفيذ دون الاستقلال بالحكم أو اتخاذ القرار، فلم يشترط فيها "العلم" أو "الحرية"، وإنما اشترط فيها الأمانة وصدق اللهجة وقلة الطمع بما يثني عن الرشوة، وأن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء تصد عن التناصف، أن يكون ذكورًا لما يؤديه للخليفة لأنه شاهد له وعليه، كما يشترط فيه الذكاء والفطنة والحنكة والتجربة وألا يكون من أهل الأهواء[3]، وقد جوّز بعض فقهاء الشافعية أن يتولى الذميون هذه الوزارة؛ لأنها لا تقوم على استقلال في الولاية بينما منع أحمد بن حنبل ذلك.[4]

أما **ولايات الأقاليم** فقد صنفها الفقهاء بين "إمارة عامة" و"إمارة خاصة". والإمارة العامة حكمها من حيث الشروط هو نفس حكم وزارة التفويض، أما الإمارة الخاصة فتقصر عن شروط الإمارة العامة بشرط واحد هو شرط "العلم"؛ أي الإلمام بالأحكام الشرعية نظراً لأن مهامها لا تشتمل على النظر في الأحكام أو القضاء أو جمع الصدقات[5]؛ فمهام الإمارة الخاصة تقتصر على تدبير الجيش وسياسة الرعية وحماية البيضة

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠-٣١.

(٤) الفراء الحنبلي، أبو يعلى محمد بن الحسين، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) ص٣٢.

(٥) المرجع السابق، ص٣٤، ص٣٧.

-أي الدفاع عن الأراضي الإسلامية- ولا تشمل ما يدخل في اختصاص الإمارة العامة من القضاء والأحكام وجباية الصدقات والخراج، وحكم هذه الإمارة من حيث شروطها هو حكم وزارة التنفيذ، ويزيد عليها شرطان هما الإسلام والحرية لما فيها من الولاية على أمور دينية مثل: الجهاد وتسيير الحجيج...الخ.

تشتمل الولايات الفرعية كذلك على عدد آخر من الأدوار ذات الصلة بالنظام السياسي مثل **إمارة الجهاد** و"يعتبر فيها شروط الإمارة العامة نظراً لخطورتها."[1] أما شروط **ولاية القضاء** فقد لقيت عناية خاصة من الفقهاء؛ نظراً لصلتها بتطبيق أحكام الشرع، وقد حدد الماوردي والفراء سبعة شروط لولاية القضاء هي: الذكورية والبلوغ والعقل والحرية والإسلام والعدالة وسلامة السمع والبصر، وأخيراً أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية وأصولها بما يتيح له الاجتهاد، وقد اشترط الشافعية والحنابلة الاجتهاد لولاية القضاء والفتوى، في حين جوز أبو حنيفة تقليد القضاء من ليس من أهل الاجتهاد ليستفتي في أحكامه وقضاياه.[2]

عرفت تجربة الخلافة الإسلامية وظيفة **ولاية المظالم**، وهي وظيفة اختلطت أحياناً بوظائف الوزارة والإمارة العامة و القضاء إلا أنها أديت أحياناً من خلال أدوار مستقلة، وفي هذه الحالة حدد العلماء شروطاً لمن يتولى القيام بها أهمها: أن يكون الناظر فيها جليل القدر لكي يكون نافذ الأمر لدى المتخاصمين، وأن يكون ظاهر العفة قليل الطمع، كثير الورع؛ لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاة، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين.[3]

الخصوصية في معايير التجنيد في الولايات الفرعية

رغم أن القاعدة الشرعية التي سادت الفقه السياسي، بشأن الولايات الفرعية، هي

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٤٣.

(٢) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ص ٣. ويشير الكاساني هنا إلى أن عدم بلوغ القاضي مرتبة الاجتهاد في العلم، لا يعني بأي حال جواز تولية الجاهل الأحكام. المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٩٧. وانظر أيضاً: الفراء، مرجع سابق، ص ٧٣-٧٤.

قاعدة العمومية حيث لم يشترط النسب القرشي في هذا النوع من الولايات وجرى التركيز على استيفاء شروط العدالة والكفاية في تولي تلك الوظائف، إلا أن نظرية الولايات لم تنج من مبدأ الاستثناء، وقد جرى استبعاد الذميين من أغلب تلك الولايات على أساس كونها في المفهوم الإسلامي ولايات دينية، تقوم على تطبيق الشريعة في أطر خاصة أو عامة، لذا لزم أن يقوم عليها مسلمون، ومن هذا المنطق أجاز الفقهاء تولي الذميين بعض الأدوار ذات الطابع "الفني" و"التنفيذي" التي تتطلب معايير "الكفاية" أكثر من معايير الدين والعلم الشرعي، مثل وزارة التنفيذ. كما أجاز أبو حنيفة ولايتهم للقضاء بين أهل دينهم، بينما لم يجز ذلك الشافعية.[١]

أما الاستثناء الثاني فهو مترتب على شرط "الحرية"؛ حيث استبعد الرقيق ومن في حكمه من أغلب الولايات؛ "لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره، ولأن الرق لما منع من قبول الشهادة كان أولى أن يمنع من نفوذ الحكم وانعقاد الولاية"[٢]، ومع ذلك فقد أجاز الفقهاء للرقيق أن يتولى وزارة التنفيذ، أما الطائفة الثالثة التي استبعدها الفقهاء من الولايات فهم النساء، وإذا كان الفقه الحنفي لم يجعل من الذكورة شرطا من الشروط العامة لجواز التقليد؛ "لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة"؛ لذلك أجاز الأحناف ولاية المرأة للقضاء في بعض الأقضية التي تجوز شهادتها فيها، إلا أنها لا تقضي في الحدود والقصاص لأنه لا شهادة لها في ذلك، وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة[٣]، أما الطبري فقد أجاز ولاية المرأة القضاء عموماً دون استثناء موضوعات بعينها.[٤]

****

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص٨٣.

(٣) الكاساني، مرجع سابق، ص ٣.

(٤) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨٣.



المبحث الثاني

آليات التجنيد السياسي (التنصيب)

ميز الفقه السياسي تمييزاً واضحاً بين آليات التجنيد السياسي لمنصب الخلافة من جانب، والولايات الأدنى من جانب آخر، وأعطى الفقه السياسي اهتماماً كبيراً للآليات الخاصة بالإمام بالنظر إلى خطورة هذا الدور، الذي يعد مركز الثقل الحقيقي في النظام، وتتضمن آليات التجنيد السياسي كلا من الطريقة التي يتم بها تولي المنصب (التنصيب)، وكذلك الوسائل أو الطرق المتبعة في تناوب وانتقال الأدوار بين شاغليها بمعنى تداول المناصب والمواقع السياسية، وبعبارة أخرى فالمفهوم يتناول بدء الولاية وانتهائها.

وفي هذا المبحث سنتناول آليات التجنيد السياسي في ثلاثة مطالب؛ يبحث **المطلب الأول** القواعد التي تحكم آليات الوصول إلى شغل الأدوار لمنصب الخلافة والولايات الفرعية كما حددها الفقهاء، وفي **المطلب الثاني** نتناول آليات التغيير السياسي والقواعد التي تحكم هذا التغيير، أما **المطلب الأخير** فيتناول أبرز الإشكاليات وأهم الانتقادات التي توجه لتناولات الفقه السياسي في الموضوعين السابقين خلوصاً إلى المعايير الشرعية لعملية التجنيد السياسي.

المطلب الأول

آليات التولي وشغل الأدوار

خص الفقه السياسي تقليدياً مسألة تنصيب الإمام بالاهتمام الأكبر، بالنظر إلى الدور المحوري الذي يحتله الخليفة في النظام كمركز الثقل وبؤرة السلطة فيه، أما الأدوار الأخرى فقد نُظر إليها كأدوار فرعية أو تابعة للخليفة، وانعكس ذلك على أسلوب تجنيدها بنفس القدر الذي انعكس على اختصاصاتها، وفي هذا المطلب سنتناول الطرح الذي قدمه الفقه السياسي لآليات التنصيب والتولي، سواء في منصب الإمامة أو في الأدوار الفرعية الأخرى.

١- آليات تولي الخلافة (الاختيار والعهد والاستيلاء)

قام الفقه السياسي لأهل السنة -بصفة عامة- على نقض مفهوم النص والوصية، الـتي أُبتني عليها فقه الإمامة عند الشيعة؛ والتي تعني أن الرسول ﷺ قد أوصى بأن يتولى الخلافة من بعده الإمام علي، ومن كان من نسله.[١] وعلى ذلك فقد تأسس فقه أهل السنة على القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار؛ حيث ثبت لديهم أن الرسول ﷺ قد مات دون أن يترك وصية تتعلق بمآل الخلافة من بعده[٢]، ومن قال بهذا الرأي قال بإمامة كل من اتفقت عليه الأمة أو جماعة معتبرة من الأمة.[٣]

وقد اختلف أهل السنة داخل هذا المبدأ العام (الاتفاق والاختيار) اختلافات بينة؛ بين اتجاهات تطلق مجال الاختيار وتتوسع فيه،[٤] ومجالات أخرى تضيقه وتحدده بشروط معينة مثل: القرشية والهاشمية وغيرها، ثم اختلف في تحديد آلية الاختيار بين رد هذا الاختيار إلى الأمة وممثليها من أهل الحل والعقد، وبين حصره في نطاق إرادة الخليفة باختياره وعهده إلى من يليه في الإمامة.

يتطلب تحليل آلية تنصيب الخلفاء التمييز داخل عملية التجنيد السياسي للخلفاء بين

---

(١) على خلاف بين فرق الشيعة حول الأئمة من نسل علي بين قائل بأنه محمد بن الحنفية (الكيسانية)، ومن قال أنه الحسين، وافترقوا في الأمة من بعده بين القائلين بإمامة ابنه زيد (الزيدية)، أو إمامة محمد الباقر نصاً ثم جعفر بن محمد وصية إليه..الخ (الإمامية) وغيرهم. انظر: الشهرستاني، مرجع سابق، ص ١٩-٢١.

(٢) قالت بعض جماعات أهل السنة على سبيل الاستثناء تأثراً بالمفاهيم الشيعية بوجود نص خفي أو جلي تركه الرسول ﷺ بشأن الخليفة من بعده، وقد أشار ابن تيمية في كتابه منهاج السنة النبوية إلى حجج القائلين بذلك من السنة؛ ومن أبرزهم الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث، أما ابن تيمية نفسه فقد مال إلى اتجاه وسط يرى أن الرسول ﷺ قد دل على استخلاف أبي بكر بالقرائن وليس بالنص، فيقول: "والتحقيق أن النبي ﷺ دل المسلمين على استخلاف أبي بكر وأرشدهم إليه بأمور متعددة من أقواله وأفعاله، وأخبر بخلافته إخبار راض بذلك حامد له، وعزمه على أن يكتب بذلك عهداً، ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه فترك الكتاب اكتفاء بذلك". ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٣٦٧. وحول موقف أهل السنة عموماً واتجاه الجمهور إلى القول بالاختيار انظر: المرجع السابق، ص ٣٤٠-٣٦٥.

(٣) الشهرستاني، مرجع سابق، ص ١٨.

(٤) ممن أطلقوا نطاق الاختيار الخوارج وبعض فرق المعتزلة الذين جوزوا أن يكون الإمام حراً أو عبداً، نبطياً أو قرشياً. المرجع السابق، ص ١٠٨.

مرحلتين متمايزتين؛ **الأولى** عملية تحديد شخص المتولي للمنصب، ويتم ذلـــك باتفـــاق الفقهاء عن طريقين هما **اختيار** أهل الحل والعقد، أو **العهد** بمعنى الاستخلاف من الخليفـــة لمن يليه. أما **المرحلة الثانية** فهي إسباغ صفة الشرعية على هذا المرشح كخليفـــة بحيـــث تصبح طاعته واجبة وأوامره ملزمة ذلك من خلال آلية واحدة هي **البيعة** أو العقـــد، وإذا كانت الوسائل السابقة هي المسالك الطبيعية للوصول لمنصب الإمامة، فإن الواقع السياسي قد أفرز صورًا أخرى للتجنيد السياسي ارتبطت بشكل أساسي بلحظات التأزم الحـــاد في النظام السياسي، أهمها الوصول إلى الخلافة عن طريق القوة أو الغلبة و **الاستيلاء**، وقـــد عالجت بعض كتابات الفقه السياسي هذه الوسائل وعملت على وضع القواعد لها، وفيما يلي سنتناول كل الآليات الأربعة والقواعد التي ضمنها الفقهاء بالنسبة لكل منها، وقـــد جمعنا بين الاختيار والبيعة في موقع واحد.

أولاً: "اختيار" أهل الحل والعقد وبيعتهم

يتمثل "الاختيار" كما تناوله الفقه السياسي لأهل السنة والجماعة، في قيـــام رؤســـاء قادة الأمة ممن يملكون الكلمة النافذة، (أهل الحل والعقد) باختيار الخليفة مِنْ بـــين مَـــنْ تتوافر فيهم الشروط اللازمة للخلافة على النحو السابق توضـــيحه، وينطـــوي مفهـــوم الاختيار بهذا المعنى على محتويين مهمين: أولهما "التعدد" في بدائل المرشـــحين للخلافـــة، والثاني تفعيل دور أهل الحل والعقد في النظام السياسي.

أما "البيعة" فهي كما عرفها ابن الأزرق "بحسب العرف اللغوي والمعهود الـــشرعي هي العهد على الطاعة".[1] فالبيعة هي بمثابة التصديق على شخص المرشح (أو تثبيته) أيـــاً كان مصدر تعيينه –سواء كان الاختيار أو العهد–. وتتضمن البيعة بهذا المفهوم مـــضامين مهمة منها: إعلان الاتفاق العام على شخص الخليفة الجديد، وإعلان الـــولاء والتعهـــد بالطاعة والمساندة، وحق الخليفة الجديد في إصدار القرارات الملزمة للجماعة[2]، أو هي في

---

(١) ابن الأزرق، مرجع سابق، ص ٩٢.

(٢) عرّف ابن خلدون البيعة بأنها "العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفـــسه، وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر في المنشط والمكـــره". انظـــر: ابـــن خلدون، مرجع سابق، ص ١٨٦.

التحليل الأخير تفيد إضفاء الشرعية على المنتخب للخلافة، سواء بالاختيار أو العهد.

ويلاحظ في الكتابات الفقهية النـــزوع إلى الدمج أو التداخل بين عمليتي **الاختيـــار والبيعة**، ويرجع ذلك إلى سببين: أولهما قيام جهة واحدة بأداء الوظيفتين وهم أهل الحـــل والعقد، أما السبب الثاني فهو تزامن العمليتين؛ حيث يفترض أن دور أهل الحل والعقد في الاختيار والبيعة يتم بعد وفاة الخليفة السابق؛ حيث كان اتفاق أهل الحل والعقـــد علـــى شخص المرشح يقترن غالباً بالبيعة له، في مقابل ذلك تنفصم عمليتا تحديد الخليفة الجديـــد والتصديق عليه في ظل أسلوب "العهد" من حيث الجهة القائمة بها، وكذلك زمنياً حيـــث يجري التعيين في عهد الخليفة السابق، بينما تتم البيعة الشرعية والحاسمة بعد وفاته.[١]

وقد تناول الفقه السياسي الجوانب المختلفة لآلية الاختيار والبيعة على نحو نجمله فيما يلي:

أ - تعددت اجتهادات الفقهاء في العديد من الإجراءات، والشروط الخاصة بعمليتي الاختيار و البيعة، رغم اتفاقهم على المبادئ الأساسية لها، ومن القضايا التي اختلفوا فيهـــا **العدد اللازم من أهل الحل والعقد لكي يصح الاختيار أو البيعة للإمام**؛ فأشار بعـــضهم إلى صحة انعقادها باثنين باعتبار الاثنين أقل الجمع، وقال آخرون بأربعة عـــدد أكمـــل البينات، وقال شيوخ الأشاعرة أن البيعة يصح انعقادها قطعا بواحد لعدم ثبوت ضـــرورة انعقادها بعدد معين[٢]، وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهـــل البـــصرة إلى اشـــتراط الخمسة قياساً على بيعة أبي بكر التي انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تـــابعهم النـــاس، والبيعة بعد عمر وقد جعلها بالشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخامس، بينما قـــال علماء الكوفة أن الخلافة تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الإثنين قياساً على عقد النكاح بولي وشاهدين[٣]، ويتميز بين الآراء المختلفة رأيان: أولهما رأي الإمام أحمد ومن ورائـــه

---

(١) جرت العادة على أن يسعى الخليفة لما يسمى بأخذ البيعة لولي عهده في حياته، إلا أن هذا الإجراء لم يكن أكثر من مسعى للحصول على تعهدات من النافذين في الأمة بتأييد اختيار الخليفة، و لم يغن هذا الإجراء عـــن البيعـــة للخليفة الجديد بعد وفاة سلفه صاحب العهد.

(٢) حول الآراء السابقة انظر: الإمام الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٦٨-٧٠.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٧.

الحنابلة، الذي رأى أن الاختيار لا يكون إلا بإجماع آراء أهل الحل والعقد من كل بلـــد ليكون الرضا به عاماً والتسليم لإمامته إجماعا، والحجة الفقهية التي يقوم عليها هذا الرأي أن اتفاق أهل الحل والعقد بشأن شخص الخليفة أثره كأثر الإجماع، "لا يسوغ خلافه أو العدول فيه"، ومن ثم وجب فيه ما وجب في الإجماع وهو اتفـــاق جميـــع أهـــل الحـــل والعقد.[١]

أما الرأي الآخر الجدير بالتأمل فهو رأي كل من الإمامين الجويني وابن تيمية، الـــذي حمل نـــزعة وظيفية في حكمه، رأي الجويني وابن تيمية أن العبرة ليست بعدد العاقـــدين، وإنما بقدرهم على توفير قاعدة القوة والشرعية للخليفة المعقود له؛ حيث إن هذا الأمر هو المضمون، والغاية الحقيقية والكامنة وراء مفهوم البيعة، ويعبر عن ذلك الإمـــام الجـــويني بقوله: "فالوجه عندي في ذلك أن الذي يُعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع تحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلـــب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة وتوطدت بالشوكة والعدد والعُـــدد واعتضدت، وتأيدت بالمنة واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاســـتعلاء فـــإذ ذاك تثبـــت الإمامة وتستقر وتتأكد الولاية وتستمر، ثم أقول إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياع مطاع من قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه انعقدت الإمامة، وقد يبـــايع رجال لا تفيد مبايعتهم شوكة ومنة قهرية فلست أرى للإمامة استقراراً، والذي أجريتـــه ليس شرط إجماع ولا احتكاماً بعدد ولا قطعاً بأن بيعة الواحد كافية".[٢]

كذلك أكد ابن تيمية هذا الرأي فقال: "ولا يصير الرجل إماماً حـــتى يوافقـــه أهـــل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم مقصود الإمامة؛ فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقـــدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً".[٣]

---

(١) انظر: الفراء، مرجع سابق، ص ٢٣-٢٤. طرح فكرة الإجماع كذلك شرطاً لاختيار الخليفة بعض أهل الفرق مثل عمرو الفوطي، والأصم من المعتزلة، غير أنهم لم يقولوا كما قال أحمد بإجماع أهل الحل والعقد وإنما قالوا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها. انظر: الشهرستاني، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) انظر الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٧٠-٧٢.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٣٦٥.

والواضح من العرض السابق أن قضية عدد أهل الحل والعقد، الذين يصح بهم الاختيار والعقد، مسألة اجتهادية تباينت فيها الآراء والأسانيد، واعتمدت أغلب الآراء الفقهية على الاجتهاد بالقياس، واستخدام أقيسة متباينة سواء بالنسبة إلى الصلاة أو الشهادة أو وقائع اختيار الخلفاء الراشدين.

ب- حول **الكيفية التي يتم بها الاختيار**، يوضح الماوردي أن ذلك يتم باجتماع أهل الحل والعقد، وتصفح "أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها". أما معايير الاختيار فتجمع بين تفضيل الشخص الأكثر استيفاءاً للشروط والخصائص الأخلاقية السابق الإشارة إليها، إلى جانب اعتبارات سياسية أهمها المساندة السياسية التي يحظى بها المرشح (من يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته)، كما أشار الماوردي وغيره من العلماء إلى أهمية اعتبار الظروف السياسية، كذلك في الترجيح بين المرشحين؛ فيُختار الأكثر جراءة وإقداماً في ظروف الحرب أو القلاقل السياسية، بينما يفضل "الأعلم" في ظروف تنامي أسباب وظواهر الصراع الثقافي والمذهبي[1]، أما في حالة تساوي المرشحين جميعهم في المزايا فيصبح الخيار متروكاً لأهل الاختيار، بينما أجاز أحمد في هذه الحالة الاقتراع بين المرشحين.[2]

ج- ناقش الفقهاء **حالات استثنائية** قد تتعرض لها عملية اختيار الإمام مثل **عقد الإمامة لإمامين في بلدين**، و لم يجز جمهور الفقهاء في المذاهب الأربعة هذا الوضع كما أشرنا في المبحث السابق، وقد اقترح الفقهاء إجراءات يسلكها أهل الاختيار للخروج من هذا المأزق الشرعي قياساً على بعض الحلول الشرعية الأخرى؛ مثل: القول بأحقية الأسبق عقداً منهما قياساً على حالة الوليين في نكاح المرأة إذا زوجاها باثنين، وفي حالة دوام الاشتباه قالت بعض الآراء أن يترك الأمر لأهل الاختيار[3]، بينما رأى الحنابلة استعمال القرعة للترجيح بين بينهما.[4]

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٧-٨.

(٢) الفراء، مرجع سابق، ص٢٥.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص١٠.

(٤) الفراء، مرجع سابق، ص٢٥.

كما ناقش الجويني مسألة اشتراط عقد البيعة علانية (بحضور شهود إلى جانب أهل الحل والعقد) وصحة عقدها سراً، مبيناً اختلاف العلماء في هذا الشأن واختلاف أقيستهم التي استندوا إليها.[١]

د- حول **مضمون عقد البيعة بين أهل العقد والاختيار والإمام** أشار ابن حجر العسقلاني إلى أهمية أن ينطوي هذا الاتفاق على مراعاة مصلحة الأمة والجماعة وأن ينتفي عنه أية منافع شخصية متبادلة بين الطرفين، وقد استند في ذلك إلى بعض الأحاديث النبوية مثل حديث أبي هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «**ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع إماما لا يبايعه إلا لدنياه، إن أعطاه ما يريد وفّى له وإلا لم يف له**... (إلى آخر الحديث)»[٢]. ويشرح ابن حجر مدلول هذا الحديث: "والأصل في مبايعة الإمام أن يبايعه على أن يعمل بالحق، ويقيم الحدود، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، فمن جعل مبايعته للإمام لمال يُعطاه دون ملاحظة المقصود في الأصل فقد خسر خسراناً مبيناً ودخل في الوعيد المذكور وحاق به إن لم يتجاوز الله عنه"[٣]، وبهذا الحديث تدخل البيعة مباشرة ضمن المسئوليات والأمانات الدينية التي يغلب فيها حق الله لا حقوق المكلفين الشخصية.

هـ- ثار نقاش فقهي مهم بين الفقهاء حول **طبيعة البيعة** ومدى لزومها في إثبات الإمامة، فقد اتفق غالبية الفقهاء على تعريف البيعة بوصفها **عقداً**[٤]. فالبيعة في المفهوم العام الشائع هي "العهد على الطاعة؛ كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه، وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر في المنشط والمكره".[٥]

---

(١) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٧٣-٧٤.

(٢) أخرجه البخاري ، أنظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب من بايع رجل لا يبايعه إلا للدنيا، ج١٣، ص ٢١٤.

(٣) ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ج١٣، **كتاب الأحكام**، ص ٢١٦.

(٤) العقد هو "توافق إرادتين على إنشاء التزام". انظر: عبد الرازق السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدني الجديد**: نظرية الالتزام بوجه عام: مصادر الالتزام (القاهرة: دار النشر للجامعات، ١٩٥٢) ص ١١٩.

(٥) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٨٦.

أما الإمام أحمد فقد رفض ابتداء تعريف البيعة بوصفها "عقداً "؛ لأن هذا يعني إمكان فسخ العقد بإرادة أي من الطرفين العاقدين أو الخليفة المعقود له، وهو ما لم يقره الفقهاء، "ولما ثبت أنه لو عزل نفسه أو عزلوه لم ينعزل دل على أنه لا يفتقر إلى عقد".(١)

الشق الثاني من النقاش الفقهي دار حول **لزومية البيعة** أو عقد أهل الاختيار في ثبوت الإمامة، وقد ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى لزوم البيعة، بمعنى ضرورة أن يعقد أهل الاختيار عقد الإمامة للمولى لكي تثبت الإمامة له "لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد"، فبهذا الإجراء يكتسب الشخص المختار للإمامة شرعيته أو كما يقول الماوردي: "وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم الأمة كافة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته"(٢)، بينما ذهب بعض فقهاء العراق إلى ثبوت ولايته وانعقاد إمامته وحمل الأمة على طاعته وإن لم يعقدها أهل الاختيار.(٣)

وقد حاول الإمام الجويني تبديد هذا اللبس، والتردد حول لزومية عقد البيعة، في إثبات الإمامة منطلقاً من مدخله الوظيفي المفضل. يقول الجويني:

"إن الزمان إذا اشتمل على عدد ممن يصلح لمنصب الإمامة، فلا بد من اختيار يعين واحداً منهم، إذ ليس بعضهم أولى من بعض، فلو لم نقدر اختياراً مع وضوح وجوب اتحاد الإمام لأفضى ذلك إلى النزاع والخصام، فلا أثر للاختيار والعقد والإيثار إلا قطع الشجار. وإلا فليس الاختيار مفيداً تمليكاً أو حاكماً بأن العاقد في إثبات الإمامة صار شريكاً. فإذا اتحد في الدهر وتجرد في العصر من يصلح لهذا الشأن فلا حاجة إلى تعيين من عاقد وبيان"(٤)

ويوضح هذا النص المخرج الذي ارتآه الجويني، لحسم قضية لزوم الاختيار وأهميته في تنصيب الإمام؛ فالاختيار هو الأسلوب الأمثل في حالة واحدة، هي حالة تعدد الخيارات و

---

(١) الفراء، مرجع سابق، ص ٢٣، ٢٤.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٩.

(٤) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٣١٩-٣٢٠.

البدائل، أما في حالة ظهور إمام واحد بأي صيغة أو آلية أخرى، فإن آلية الاختيار تصبح غير ذي موضوع.

ثانيا: العهد من الإمام (الاستخلاف)

الشكل الثاني الذي أقره الفقهاء لولاية منصب الإمامة، هو **العهد** من الخليفة القائم لمن يليه.

وقد احتُجّ في شرعية هذا الأسلوب، بعهد الخليفة الأول أبي بكر ﷺ إلى عمر "فأثبت المسلمون إمامته بعده"، ثم بعهد عمر ﷺ إلى أهل الشورى "فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر"[1]. وقد اعتُبر إمضاء الأمر على هذا النحو إجماعاً على قبول العهد في انعقاد الإمامة[2]. بل لقد اعتبر بعض فقهاء المالكية أن عهد الخليفة لمن بعده هو من تمام قيامه بأمانة منصبه ومسئولياته"؛ فمن توابع نظر الخلافة في مصالح الدين والدنيا ولوازم الطاعة له في ذلك تولية العهد لمن يوفي له بعد مماته مبالغة في النظر للخلق وخروجا عن عهده ما يُخشى من التقصير في ذلك".[3]

وقد ناقش الفقهاء شروط صحة ولاية العهد، واختلفوا بشأن كثير منها. ونشير فيما يلي إلى أهم الموضوعات الخاصة بالعهد التي أثارها الفقهاء:

أ- ذكر الماوردي والجويني وهما من الشافعية أن على الخليفة العاهد أن يعهد بها **لمن يستحقها ويكون مستوفياً لشروطها**. وأنه إذا لم يكن المعهود إليه ولداً أو والداً جاز للخليفة أن ينفرد دون مشورة أهل الاختيار بعقد البيعة له، وتفويض العهد إليه[4]، غير أن العلماء اختلفوا في لزوم تصديق أهل الحل والعقد ورضاهم لصحة هذه البيعة، فذهب فقهاء البصرة أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم، "غير أن الماوردي لم يتفق مع هذا الرأي وأكد أن

---

(١) انظر الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص١١. وانظر أيضاً: الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص١٣٤.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) ابن الأزرق، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٤) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص١١. وانظر أيضا الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ١٣٤-١٣٥.

بيعة الخليفة لمن يليه دون رضا أهل الاختيار تصح وأن الرضا بها غير معتبر"؛ لأن بيعة عمر ﷺ لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى".[1]

ب- ومن المسائل التي أولاها الفقهاء اهتماماً بالبحث لأهميتها في الواقع السياسي، **العهد إلى الولد أو الوالد**، وقد اختلف الفقهاء في حكمها؛ فمنهم من لم يصحح العقد قياساً على الحكم الشرعي الخاص بالشهادة، "فإذا كان لا يُقبل شهادة أحدهما للثاني في أمر يسير، وخطب حقير، فلأن تُقبل في أعلى المراتب وأرفع المناصب أولى"[2]، ومنهم من صححه استناداً إلى مفهوم الأمانة وصفات العدالة الجامعة والمُسلّم أن الإمام يحظى بها، طبقاً للمنظومة السياسية لأهل السنة على النحو السالف الإشارة إليه.

أما عن جواز انفراد العاهد لولده أو والده بالعهد دون مشاورة أهل الحل والعقد ورضاهم، فقد تعددت فيها الآراء الفقهية. ذهب بعض الفقهاء إلى عدم تجويزه، بينما أجاز ذلك آخرون للأسباب نفسها الموضحة في الفقرة السابقة[3]، ورأى الفراء الحنبلي أن عهد الإمام ليس بعقد؛ لذلك لم يشترط حضور أهل الحل والعقد شهوداً؛ بينما كانت شهادتهم وحضورهم معتبراً بعد موت الإمام العاقد.[4]

ج- اختلف الفقهاء كذلك في مسألة خلع "المعهود إليه" وحق الإمام العاهد في ذلك، ويتفق جمهور الشافعية على عدم جواز ذلك بغير سبب يوجبه، كأن يفقد شرطا من الشروط اللازمة للولاية، وذلك قياساً على عدم أحقية أهل الاختيار خلع المعقود له بالبيعة دون سبب يوجب ذلك[5]، أما الحنابلة فقد أعطوا للعاهد -من منطلق نفي صفة العقود عن العهد- الحق المطلق في خلع المعهود إليه؛ "لأن إمامة المعهود إليه ليست ثابتة ما دام العاهد باقيا إماما، وإذا لم تكن ثابتة كان له أن يخرجه من ذلك"، وقد استندوا في

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص١١.

(٢) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، المرجع السابق، ص١١-١٢.

(٤) الفراء، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٥) المرجع السابق، ص١٢. وانظر أيضاً: **الجويني، الغياثي**، مرجع سابق، ص١٤٣-١٤٤.

ذلك إلى القياس على أحكام الوصية وحق الموصي في الرجوع عنها.[1]

د- بحث الفقهاء كذلك في باب ولاية العهد حالة أخرى، كان لها أهميتها العملية، هي حالة العهد إلى أكثر من معهود له، وقد أُثير هذا الموضوع على صور ثلاث: **الأولى** أن يُجعل الأمر شورى بين عدد معين من الأشخاص المستوفين شروط الإمامة، وقد أجاز العلماء ذلك قياساً على عهد عمر إلى ستة يختار منهم الخليفة بالشورى فيما بينهم، واختلف العلماء في جواز تعيين الخليفة لأهل الاختيار المخول لهم الاختيار بين المعهود لهم؛ فأجاز الشافعية ذلك لأنه من حقوق إمامته،[2] أما الحنابلة فلم يجيزوا ذلك عملاً بمبدئهم الذي يرى أن العبرة والحجية في الاختيار هي الإجماع أي"أنها تقف على اختيار جميع أهل الحل والعقد".[3]

الصيغة **الثانية** للعهد لأكثر من واحد، أن يعهد الإمام لشخص، فإن مات في حياته يكون العهد لشخص آخر يسميه الإمام، وقد اتَّفَقَ العلماء على جواز ذلك دون اختلاف. أما الصيغة **الثالثة** فهي أن يسمي الإمام ثلاثة على الترتيب على أن يتولى الأول الخلافة بعد موته، فإن مات يتولى الثاني ومن بعده الثالث، وقد أجاز بعض الفقهاء ذلك؛ استناداً إلى واقعة ترتيب الرسول ﷺ إمارة جيش مؤتة في ثلاثة يلي أحدهم الآخر بعد موته، غير أنهم اختلفوا في إلزام الترتيب الذي نص عليه الخليفة الأول لمن يليه؛ فرأى بعضهم أنه مُلزم إلا إذا استنزل الخليفة التالي مستحقها الثالث طوعاً، إلا أن جمهور الفقهاء رأى أحقية الخليفة الجديد في الخروج عن هذا الترتيب وأن يوليها من يشاء؛ لأن العهد صار حقاً خالصاً له بحكم خلافته [4]، وهذا الحق لم يجزه الفقهاء لأهل الاختيار بالمثل.[5]

---

(١) انظر الفراء، مرجع سابق، ص٢٥.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص١٤-١٥. وانظر أيضاً: الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٣) الفراء، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٤) انظر هذه المسألة باستفاضة في: الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص١٤٥-١٤٧. وأيضاً: الفراء، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٧. والماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٥-١٧.

(٥) المرجع السابق، ص ١٦.

ثالثاً: آلية الغلبة والاستيلاء

تنصرف آلية الغلبة والاستيلاء إلى الوصول إلى السلطة وسدة الخلافة عن طريق القوة والغلبة[1]، وهو أسلوب عرف التاريخ الإسلامي إرهاصاته الأولى في مرحلة مبكرة بعد مقتل علي ﷺ؛ حيث جاء نجاح معاوية في الوصول للخلافة -رغم تنازل الحسن له عنها- نتيجة تفوقه العسكري واستيلائه على مقاليد الأمور في الأقاليم المختلفة.

من أهم من أصّلوا فقهياً لآلية الاستيلاء على السلطة الإمام أحمد، وقد طرح في هذا السياق مبدأ "تكون الجمعة مع من غلب"[2]، بمعنى أن الدعوة في الصلاة وهي أحد أهم رموز الخلافة، تكون لمن يظهر في الصراع الدائر على السلطة أيا كان، وقد استند الإمام بن حنبل في ذلك إلى موقف الصحابي عبد الله بن عمر ﷺ الذي صلى بأهل المدينة زمن فتنة الحرة، وقال "نحن مع من غلب". ورغم ما قد يثيره هذا الاتجاه من شبهة المسايرة، فان المبررات التاريخية والسياق الفكري لهذا الاتجاه تنأى به عن تلك التهمة؛ فقد انطلق هذا الاتجاه من مبدأ أصيل في الفكر السياسي السني هو مبدأ تجنب الفتنة، هذا المبدأ الذي تطور عبر خبرة مؤلمة من الصراعات والفوضى والحروب الأهلية حول الخلافة، الأمر الذي حمل تبعاته في المقام الأول والأخير جمهور المسلمين وعامتهم.

---

(١) يجدر التنويه في هذا المقام بالفوارق بين مفهوم الغلبة والاستيلاء ومفاهيم أخرى مشابهة أهمها مفهوم (الخروج والدعوة) الذي طرحه القاضي عبد الجبار أحد أئمة المعتزلة، فالقاضي عبد الجبار قد انتقد بشدة في كتابه شرح الأصول الخمسة اتجاه كثير من المعتزلة إلى تبني آلية الاختيار والبيعة للخليفة، طرح في المقابل بديلاً ثورياً هو "الخروج والدعوة"، وأوجه الخلاف بين آليتي "الغلبة والاستيلاء"، و"الخروج والدعوة" كثيرة: فإقرار أهل السنة بآلية الغلبة والاستيلاء هو توجه محافظ يجيء من باب الاعتراف بالأمر الواقع في حين أن آلية الخروج والدعوة هي آلية ثورية، تهدف لتغيير الوضع القائم لا للتواؤم معه، كذلك فإن المستولي الذي يقبل به أهل السنة من باب الاضطرار لا يُشترط بالضرورة أن يكون صاحب "دعوة" أو تأويل إصلاحي، بينما تحمل فكرة القاضي عبد الجبار ملامح التجديد المذهبي والدعوة الإصلاحية، من خلال مفهوم الدعوة والخروج. انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م) ص ٧٥٥-٧٦٢.

(٢) حول رأي ابن حنبل ومن بعده فقهاء الحنابلة في تأصيل هذا الرأي، انظر: الفراء، مرجع سابق، ص٢٣. وأيضاً ابن قدامة وموفق الدين أحمد بن محمود، **المغني**، ويليه ابن قدامة المقدسي، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد، **الشرح الكبير** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) الجزء العاشر، ص ٥٢-٥٣.

وقد أفرزت تلك الخبرة -ضمن تداعياتها الفكرية الكثيرة- اتجاهاً فقهياً أصيلاً قوامه أن فضيلة المسلم، و سلوكه الأكثر اتساقاً مع الشرع، يكون بتحاشي التورط في الفتن والصراعات؛ التي هي في المقام الأول والأخير صراعات نخب على السلطة لا ناقة لآحاد المسلمين فيها ولا جمل، وإنما يقع غرمها وغنمها على أصحاب الشوكة والسلطان، يقول ابن تيمية:

"فأهل الشوكة الذين قدموا المرجح وتركوا الراجح، أو الذي تولى بقوته وقوة أتباعه ظلماً وبغياً، يكون إثم هذه الولاية على من ترك الواجب مع قدرته على فعله أو أعان على الظلم، وأما من لم يظلم أو أعان على الظلم، وإنما أعان على البر والتقوى فليس عليه من هذا شيء... ومن كان عاجزاً عن تولية الأصلح مع محبته لذلك فهو معذور"[1].

من هذه الزاوية ومن باب درء الفتن وأخف الضررين، أطلق الإمام أحمد رأيه في هذه المسألة، مؤكداً ثبوت الإمامة بالقوة والاستيلاء، وعبر عن ذلك بشكل قاطع بفتوى أن "من غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فاجراً".[2] وأن من خرج عليه يكون باغياً وجب قتاله.[3]

وقد أولى الإمام الجويني الشافعي المذهب اهتماماً مميزاً بمسألة شرعية الوصول للخلافة بالاستيلاء، خلافاً للمصنفات الأخرى الشهيرة في مجال الفقه السياسي، التي قصرت بحث مسألة الاستيلاء على الولايات أو إمارات الأقاليم تحت باب "إمارة الاستيلاء"، وناقش الجويني مستفيضاً شرعية الإمام المستولى في أحوال مختلفة، كأن يكون صالحاً للمنصب مستجمعاً شروطه، أولا يكون مستجمعاً للصفات غير أنه يملك صفات الكفاية، أو أن يستولي من غير صلاح لمنصب.[4]

---

(١) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٣٨١-٣٨٢.

(٢) الفراء، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٣) ابن قدامة، موفق الدين، **المغني**، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٩٣.

(٤) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص٣١٦-٣٣٨.

وقد انتهى الجويني إجمالاً إلى عدة نتائج: **أولها** ترتيب درجات لشرعية الإمام المستولى حسب امتلاكه لصفات الإمامة من جانب، ولعناصر الشوكة والغلبة من جانب آخر. **وثانياً** الدعوة القاطعة لكل من أهل الحل والعقد والرعية إلى طاعة المستولى وتثبيت الإمامة له مهما كانت درجة استيفائه لشروط الإمامة، وإلا وُصموا بالمعصية واكتسبوا إثماً عظيماً؛ "وسبب تعصيتهم تقاعدهم عن نصب إمام يندفع به النزاع والدفاع والخصومات الشاجرة والفتن الثائرة، وتتسق به الأمور وتنتظم به المهمات والغزوات والثغور"[١]، ويلاحظ أن هذا الاتجاه يحمل المنطق نفسه الذي سبق أن عبر عنه الإمام بن حنبل، والذي يدرج تحت ما يمكن أن نسميه بفقه الضرورة.[٢]

وخلاصة ما سبق بشأن آليات تجنيد الخلفاء

* إن الفقهاء قد حددوا آليتين أساسيتين لتولي الخلافة: **الأولى** هي الاختيار والعقد من خلال أهل الحل والعقد، و**الثانية** هي العهد من الخليفة لمن يليه. وأضاف البعض آلية ثالثة ذات طابع استثنائي ارتبطت بالمجريات الواقعية لتاريخ الخلافة هي تولي الخلافة بالقوة والغلبة.

* أعطى الفقه السياسي لأسلوب العهد نظرياً و عملياً أولوية على اختيار أهل الحل والعقد، الذي صار بمثابة آلية احتياطية يُلجأ إليها في حالة عدم وجود عهد من الخليفة، وقد عبر الماوردي عن هذه المكانة التي آل إليها أسلوب الاختيار بمبدأ أن "العهد نص لا يستعمل الاختيار إلا مع عدمه".[٣]

٢- آليات التجنيد في الولايات الفرعية

تندرج التصنيفات التي قدمها الفقه السياسي لآليات التجنيد السياسي في الولايات الفرعية (تحديداً في الولايات التابعة)، تحت قسمين أساسيين هما: **أولاً** آليات التجنيد في

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٢٢.

(٢) حول تصنيفات الإمام الجويني وآرائه بشأن المستولي على الإمامة بالشوكة انظر: المرجع السابق، ص ٣١٦-٣٢٨.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٦. وقد اتفق معه ذلك فقهاء الشافعية ومنهم النووي. وانظر: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ج ١٣، **كتاب الأحكام**، ص ٢٢١.

الظروف العادية، ونعني بها وضع الاستقرار في ظل سلطة مركزية قوية فاعلة. **ثانياً:** آليات التجنيد في الظروف الاستثنائية؛ التي تتمثل أساساً في ضعف السلطة المركزية لصالح الولايات والأقاليم.

وتجدر هنا الإشارة إلى أن الجانب الشرعي في هذا المبحث من مباحث الفقه السياسي، محدود بطبيعته لكونه يعد من الجوانب التفصيلية التنظيمية، التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، والتي ترك تنظيمها للمكلفين، وعلى ذلك فإن جانباً كبيراً من الجهد الذي بذله الفقهاء والمصنفون في هذا الجانب، أقرب ما يكون إلى وصف للتنظيمات والتقسيمات الإدارية، التي انتهت إليها الدولة في الواقع، وعملاً أقرب ما يكون إلى مصنفات الفقه الدستوري الوضعي المعاصر، وبناءً على ذلك فإننا سنكتفي بالإشارة إلى المبادئ العامة.

أولاً: آليات التجنيد في الظروف العادية (التفويض والتكليف)

تنبثق مفاهيم الفقه السياسي في هذه المسألة، من طبيعة النظرية السياسية التي سادت الفقه السياسي الإسلامي عموماً، والتي تقوم على تركيز كل السلطة السياسية نظرياً في يد الإمام؛ حيث هو المسئول الأول والأخير في النظام، ومن هذا المنطلق فإن أحد الوظائف والواجبات الأساسية للإمام هو "استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله لهم من الأموال"(١). وبعبارة أخرى، فإن شغل الأدوار الرسمية التابعة، تكون **بالاختيار** من جانب الإمام الذي يتعين عليه أن يراعي في الاختيار اعتبار الأمانة التي يحملها أمام الله عن الرعية وشئون الشرع ومصالح العباد.

وتنسجم هذه الطريقة للتجنيد السياسي مع النظر لسلطة الولايات الأدنى، بوصفها سلطة نابعة من الإمام، يمارسها شاغلو تلك الأدوار نيابة عنه؛ لذلك عرف هؤلاء بـ "المستنابين" أو "المستخلفين".

وبالنظر إلى استحالة أن يقوم الإمام باختيار وتكليف كل المسئولين الرسميين في

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع السابق، ص ١٨.

النظام، فقد أوكل تلك السلطة نيابة عنه إلى بعض معاونيه، ويتم التمييز هنا بين نوعين من المستنابين **أولهم: المستنابون بالتفويض** ويعرفون اصطلاحا بالولاة، وهؤلاء اختصاصاتهم عامة غير محددة (يتميزون بعموم النظر)، وسلطتهم في اتخاذ القرارات في تلك المجالات شاملة مثل: وزراء التفويض وأصحاب الإمارة العامة في الولايات. **والنوع الثاني** هو **المستنابون للتنفيذ** وهؤلاء الموكول إليهم اختصاصات محددة ينفذون فيها أوامر موليهم مثل: وزراء التنفيذ، وأصحاب الإمارة الخاصة؛ فللطائفة الأولى (المستنابون بالتفويض) الحق في تعيين مستنابين للتنفيذ، بينما لا يحق ذلك لعمال التنفيذ.

أما عن حق وزراء التفويض أو الأمراء في تعيين مستنابين بالتفويض، فذلك لا يكون إلا بإذن الخليفة أو باسمه، كذلك لا يكون عزلهم إلا بإذن الخليفة وأمره، ولا يعزلون تلقائياً بانعزال موليهم من وزراء التفويض أو أمراء العموم، ويظل حقا للإمام أن يعزل من وَّلاه وزراؤه وأمراؤه، بينما لا يجوز لهم عزل من وَّلاه الخليفة[1]، وقد اهتم الكتاب والمصنفون ببيان الطريقة والطقوس التي تتم بها استنابة المستنابين سواء بالكتابة أو المشافهة، وأهم ما يعنينا فيها تأكيد الكتاب على ضرورة أن تتضمن إجراءات التولية، التحديد الدقيق لطبيعة تلك الإستنابة ومدى السلطة الممنوحة لهم بمقتضاها، إلى جانب التأكيد على عنصر النشر والذيوع؛ ليعرف أصحاب المصالح الجهة التي يلجأون إليها [2]، ويسري على القضاة القواعد السابقة خاصة ما يتعلق بولايات التفويض.

وتشير الدرجة العالية من التنظيم، التي تحظى بها تلك المراتب الإدارية، إلى درجة عالية من مأسسة الجهاز الإداري والتنفيذي في ظل الخلافة، في الوقت الذي عانت فيه أدوار ووظائف أخرى مهمة من الانقطاع وغياب وجود هياكل مستديمة تعبر عنها، وعلى رأس تلك الأدوار **أهل الحل والعقد**؛ حيث تكتفي مصنفات الفقه السياسي ببيان خصائصهم وصفاتهم، إلا أنه لم يُشر في أي من الكتابات التي تم الاعتماد عليها إلى الطريقة التي يتم بها تجنيد هؤلاء، والأرجح أن هذا الترك يعود لعدة أسباب واقعية وتاريخية: **أولها** أن مفهوم

---

(١) حول تلك الإجراءات والتنظيمات. انظر: المرجع السابق، ص ٢٥-٤١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٨-٨٩.

أهل الحل والعقد مفهوم واسع، يشمل الوجهاء النافذين في البلاد ممن يملكون القدرة على التأثير على جموع كبيرة من الجمهور والعامة، ويملكون التحدث باسمهم سواء منهم زعماء القبائل والعشائر، أو "قادة الرأي" من الفقهاء والأئمة الذين يسير الكثيرون في ركابهم، أو زعماء الطوائف مثل: قادة الجند، **والسبب الثاني** أن صعود هؤلاء ودخولهم نطاق أهل الحل والعقد لا يمكن تحديده سلطوياً؛ بل يقوم على الانتخاب التلقائي من المجتمع، أما السبب الأهم، فيعود إلى تعطل وظيفة أهل الحل والعقد لفترة طويلة، خاصة ما يتعلق باختيار الإمام؛ نتيجة استقرار وسيلة ولاية العهد في تثبيت الإمامة.

ثانيا: آليات التجنيد للأدوار الفرعية في الظروف الاستثنائية (إمارة الاستيلاء)

عرفها الماوردي والفراء بأن "يستولي الأمير على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير مستبداً بالخليفة في تدبير السياسة"، فآلية الوصول إلى الإمارة في هذا النمط، هي القوة والاستيلاء أساساً، ويعكس هذا النموذج الوضع الذي آلت إليه الخلافة العباسية في مرحلة الضعف؛ حيث استقل أمراء الأقاليم بإماراتهم، وانحصرت سلطة الخلافة في حاضرتها، ورغم خطورة هذه الأوضاع وتناقضها مع الأساس الذي قامت عليه نظرية الخلافة، إلا أن الفقهاء عملوا على إنقاذ ما يمكن إنقاذه؛ للحيلولة دون التحلل التام لدولة الخلافة.

قد قامت نظرية التدارك هذه على أساس التمييز بين أمرين **أولهما**: **الهيمنة الفعلية** على السلطة، وهي التي تتحقق للمستولين بالقوة. أما **الثاني** فهو "**شرعية**" السلطة فهي البعد الغائب عن الاستيلاء، والذي لا يمكن استكماله إلا بتنازلات متبادلة من الخليفة والمستولى، وقد رهن الفقهاء شرعية إمارات الاستيلاء -رغم أنها فقدت شرعية الولادة والظهور الطبيعي- بعدد من الشروط التي استهدفت ترشيد تلك الأنظمة، وضمان الحد الأدنى من مقتضيات الشرعية ومصالح دولة الخلافة ووحدتها مثل: حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة (أي الإبقاء على الولاء الرسمي لدولة الخلافة وعدم منازعتها إياه)، وظهور الطاعة للخليفة التي يزول معها حكم العناد، واجتماع الكلمة على الألفة والتناصر؛ ليكون للمسلمين يداً على من سواهم، وأن تكون عقود الولايات الدينية جائزة وأحكام القضاء نافذة، وأن يكون استيفاء الأموال بالحق والحدود مستوفاة، وأن يكون الأمير حافظاً للدين

آمرا بحقوق الله.[1] وفي التحليل الأخير فإن الفقهاء قد رهنوا قبول الخلافة لتلك الولايات، وإضفاء الشرعية عليها، بعاملين أولهما استمرار ولائها السياسي للخليفة، والثاني تطبيق الشرع.

في مقابل هذه التنازلات التي يقدمها الأمير، ويتعهد بها لدولة الخلافة، فإنه يحصل على صك الشرعية لسلطته، الذي يتمثل في تقليد الخليفة الإمارة له بمزايا وحقوق لا يتمتع بها أمراء الاستكفاء (الذين يوليهم الخليفة بإرادته دون قهر) مثل: الاعتراف بسلطته على كل الأراضي التي يستولي عليها، وأن يكون نافذ النظر والتصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة (أي سلطته شاملة عامة تحاكي سلطة الخليفة فيما تحت سلطته من أقاليم)، ثم حقه في أن يستوزر وزيراً للتفويض في الأمر الذي لا يتأتى لأمير الاستكفاء.

ورغم أن أساس تقليد الخليفة إمارة الاستيلاء هو الاضطرار بمعنى الرضوخ للأمر الواقع، الأمر الذي يتناقض مع مفهوم الخلافة أصلاً وما تتطلبه من استقلال بالسلطة، إلا أن الفقهاء أجازوا ذلك على قاعدة أخف الضررين؛ "ليخرج عن الفساد إلى الصحة، وعن الحظر إلى الإباحة، وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق، ففيه من حفظ القوانين الشرعية مالا يجوز أن يترك فاسداً." [2]

المطلب الثاني

آليات التغيير والتداول في الأدوار السياسية

تتعلق آليات التغيير باستبعاد شاغل الدور السياسي وإحلاله بآخر، ويتداخل هذا المفهوم مع مفهوم التنصيب والتولي، إلا أنه يضيف إليه عملية مهمة، هي استبعاد شاغل الدور الأصلي، سواء أكان بطريقة روتينية أم بطريقة استثنائية.

وتختلف آليات التغيير في المناصب والأدوار السياسية وأحكامها في الفقه السياسي اختلافاً بيناً، بين دور الخلافة من ناحية والأدوار الفرعية التابعة من جانب آخر، والقاعدة

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧.

التي تحكم التغيير في الولايات والنيابات الأدنى، أن الخليفة هو صاحب الحق الأصـــلي في تغيير كل الأدوار الأدنى في النظام وإحلالها؛ بوصفه صاحب الحق الأصـــلي في الاختيـــار والتعيين، وهو يفوض هذا الحق لآخرين على النحو الذي أوضحناه في المطلب الـــسابق، وعلى ذلك، فإننا في هذا المطلب لن نتناول مسألة التداول والإحلال في الأدوار الفرعية في مؤسسة الخلافة؛ حيث سبق التعرض لها، وإنما سيركز هذا المطلب على الشق الأكثر أهمية، وهو آليات **تداول السلطة في منصب الخلافة**.

تنقسم آليات التداول في منصب الخلافة في الفقه السياسي إلى نوعين هما: آليـــات التداول في الظروف العادية، وآليات التداول في الظروف الاستثنائية، ففي الظروف العادية يفترض أن منصب الخلافة لا ينتقل من شخص إلى آخر، إلا بوفاة الخليفة الأول، وتـــولي خلفه بأي من الطرق التي بيَّناها في المطلب السابق، ويرجع ذلك الربط الوثيق بين **الخليفة والخلافة** -الذي يفترض دوامه ما دام الخليفة على قيد الحياة- إلى صميم نظرية السلطة في الفقه الإسلامي الوسيط، التي تدمج بين هذا الدور وشاغله على النحو الذي سيوضـــحه الفصل الثاني من هذا الباب.

في هذا المطلب سنتناول بالشرح جانباً مهماً له دلالاته الخطيرة في الفكر الـــسياسي الإسلامي، هو آليات تداول الخلافة في الظروف الاستثنائية -خلاف وفاة الخليفة- كمـــا تناولها الفقه السياسي في باب من أهم أبوابه، وهو باب الخلع أو العزل، وينصرف معـــنى **العزل** أو **الخلع** إلى إبعاد الشخص الذي يتولى الخلافة، وهو على قيد الحياة وتولية آخـــر بدلاً منه، ويمكن تناول هذا المفهوم من شقين أولهما **موجبات الخلع** والثاني **آليات الخلع**.

١- موجبات الخلع:

تأسست نظرية **الخلع** في الفقه السياسي الإسلامي على قاعدة **الاضطرار** بمعنى عـــدم اللجوء إلى الخلع إلا في ظروف قهرية، تصيب بشدة أحد الشروط اللازمـــة للخلافـــة أو بعضها أو تطيح بها كلية، وعلى ذلك، فقد تشدد الفقه السياسي في مسألة الخلع، وأقـــام موقفه هذا على قاعدة نظرية وسياسية في آن واحد، مؤداها "أن عقـــد الإمامـــة لازم لا اختيار في حله من غير سبب يقتضيه، ولا تنتظم الإمامة، ولا تفيد الغرض المقصود منـــها

إلا مع القطع بلزومها، ولو تخير الرعايا في خلع إمام الخلق على حكم الإيثار والاختيار، لما استتب للإمام طاعة ولما استمرت له قدرة واستطاعة ولما صح لمنصب الإمامة معنى".[1]

وقد أسهب المصنفون في الفقه السياسي، في شرح موجبات الخلع وأسبابه وشروطه؛ ومجملها ما يطرأ على الخليفة أثناء خلافته من خلل جسيم في شرط أساسي من شروط انعقاد الإمامة له، ومن هذه الأسباب: الخروج عن ملة الإسلام، وزوال العقل المتمثل في الجنون المطبق، ومن ذلك أيضاً الخلل الجسيم في الحواس المؤثرة على الرأي مثل العمى، وهو يبطل الإمامة، كما يبطل ولاية القضاء والشهادة [2]، وبالمثل ناقشت كتب الإمامة نقص الأعضاء المسبب لزوال الخلافة؛ فقصروا ذلك على "فقد الأعضاء المخل فقدُها بالعمل أو النهوض كذهاب اليدين أو الرجلين، فإذا طرأ عليه شيء من ذلك انعزل عن الإمامة لعجزه عن كمال القيام بحقوق الأمة".[3]

ومن الأسباب الموجبة للخلع في كتابات الفقه السياسي **نقص التصرف**. وقد ميز الماوردي هنا بين نقص التصرف الناجم عن **القهر**، ونقص التصرف الناشئ عن **الحجر**؛ حيث لكل منهما آثاره على استدامة سلطة الإمام؛ **فالحجر** بمعنى أن يفقد الإمام الاستقلال والسلطة الفعلية، مع بقاء سلطته الاسمية، وذلك بأن "يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة، فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يقدح في صحة ولايته، ولكن ينظر في أعمال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل، جاز إقراره عليها؛ تنفيذاً لها وإمضاء لأحكامها، لئلا يقف من الأمور الدينية، ما يعود بفساد على الأمة، وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل، لم يجز إقراره عليها، ولزم أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه".[4]

---

(١) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص١٢٨.

(٢) حول مجمل هذه الآراء بشأن نقص الحواس الموجب للخلع انظر: القلقشندي، مرجع سابق، ص ٦٧-٦٩. والماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٠-٢١.

(٣) القلقشندي، مرجع السابق، ص ٦٩.

(٤) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٣.

أما نقص التصرف **بالقهر**، فمؤداه أن يقع الإمام أسيراً سواء في أيدي "الكفار" أو "البغاة"[1]، وأن يصبح إطلاق سراحه واستعادة حريته أمراً ميئوساً منه، فيصبح بذلك فاقداً لحريته واستقلاله اللازمين للإمامة، وقد ميز الماوردي بين حكم أسر الإمام لدى الكفار وأسره لدى البغاة، بأنه في حالة وجود البغاة بلا إمام لهم "فالإمام المأسور في أيديهم على إمامته، لأن بيعته لهم لازمة وطاعته عليهم واجبة، فصار معهم كمصيره مع أهل العدل إذا صارت تحت الحجر".[2]

ويضيف الرافعي والنووي (من أئمة الشافعية) نمطاً آخر لنقص التصرف الموجب للعزل، هو "أن تكون الإمامة قد ثبتت له (أي للإمام) بالقهر والاستيلاء فيجيء آخر ويقهره ويستولي على الأمر فينعزل الأول، ويصير الإمام هو الثاني حفظاً لنظام الشريعة وتنفيذاً لأحكامها"[3]، وينبه الجويني بحسه السياسي إلى عامل آخر يراه موجباً للعزل، وهو انهيار قاعدة المساندة والقوة والعصبية أو **الشوكة** التي يرتكز عليها الإمام، وإن ظل مستوفياً الشروط الأخرى في الولاية كافة.[4]

ومن أهم المباحث في **موجبات الخلع "الفسق"**وتعود أهمية هذا المبحث إلى دلالاته العملية بالنسبة لواقع الخلافة وتاريخ الخلفاء، الذي حفل بالعديد من النماذج المجروح عدالتها، والتي يمكن إدراجها في باب الفسق، ومن هنا اكتسب هذا المبحث كذلك حساسيته، الأمر الذي انعكس على معالجات الفقه السياسي له، والفاسق في المفهوم الإسلامي هو من لا يتورع عن ارتكاب المعاصي وعلى رأسها ارتكاب الكبائر كالزنا وشرب الخمر والقذف والسحر وعقوق الوالدين، ولهذا المفهوم آثاره القانونية والسياسية، فالذي ثبت فسقه بتوقيع حد عليه أو غير ذلك، لا يجوز أن تقبل شهادته ولا ولايته.

ويضاف بالنسبة للمعايير السلوكية العامة للفسق، معيار آخر خاص بالحكام نص

---

(١) البغاة هو اصطلاح يرمز للحركات السياسية أو الدينية المناهضة للدولة والرافضة لشرعية السلطة والخارجة في الغالب عليها خروجاً مسلحاً.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٤.

(٣) القلقشندي، مرجع سابق، ص٧١.

(٤) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ١١٦-١١٧.

عليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنـزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (المائدة:٤٧). ويفيد هذا المعيار أن الفسق أو الفساد بالنسبة للحكام هو مفهوم مركّب ينطوي على بعد شخصي يتعلق بسلوك الحاكم، إلى جانب البعد الموضوعي المتعلق بسياساته، ومدى اتفاقها مع المعايير الشرعية للحكم في المنظومة الإسلامية، ويكتسب هذا التعريف الموضوعي والسياسي للفساد أو الفسق أهمية خاصة، في هذه الدراسة التي تهدف إلى رسم خريطة عامة للمعايير الشرعية للحكم وتطبيقها على واقع الخلافة.

ولقد ميز الماوردي بين نوعين من الفسق؛ **أولهما:** الفسق "المتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق"[١]، وهو يشير بذلك إلى التخريجات المذهبية، التي حفلت بها حركات الفرق، وقد تباينت الآراء بشأنه، فقال بعض العلماء إنه يمنع انعقاد الإمامة ابتداء كما يمنع استدامتها، بينما رأى كثير من علماء البصرة أنه لا يمنع من انعقاد الإمامة، كما لا يخرجه منها كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشهادة.[٢]

أما النوع الثاني من الفسق، والذي اشتهر تناوله بين الفقهاء والمتكلمين، ودار خلاف كبير حول حكمه، فهو الفسق المتعلق بالسلوك الشخصي أو ما عُرف بالفسق المتعلق بأفعال الجوارح، متمثلاً في ارتكاب المنكرات وتحكيم الشهوات والانقياد للهوى، وقد تفرق الكُتّاب والفقهاء بين حزبين؛ **الأول:** قال أن الفسق موجب للخلع، بالقدر نفسه الذي يوجب به منع انعقاد الإمامة ابتداء، ومن هؤلاء ابن حزم الظاهري، الذي رهن استمرار الإمام بعد فسقه، باستجابته للنصح وعودته إلى جادة الصواب وتطبيق حقوق الدين عليه، مثل حد الزنا أو الخمر أو القذف، فإن امتنع وجب عزله وإقامة غيره[٣].

وإلى الاتجاه نفسه انحاز المعتزلة، فمثل الحكم الخاص بالفسق أحد الركائز الخمسة لمذهبهم فيما عرف بالمنزلة بين المنزلتين، حيث اعتبروا مرتكب الكبيرة فاسقاً يقع في منزلة بين منزلتي المؤمن و الكافر، ومصيره في الآخرة النار مخلداً فيها، وإن كان في

---

(١) الماوردي، مرجع سابق، ص٢٠.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الإمام القلعي، مرجع سابق، ص١١٤.

درجة أدنى من الكافر، ولم يجيزوا له تولي إمامة المسلمين، بل أوجبوا خلعه ولو بالقوة ونصب القتال ضده إن غير السيرة وعدل عن الحق[١]، ومن أشهر من قال بذلك من فقهاء السنة الماوردي، الذي اتخذ -رغم مرونة آرائه بصفة عامة- موقفاً متشدداً من هذه القضية فقال: إن الفسق يمنع من انعقاد الإمامة كما يمنع من استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها.[٢]

ويمثل التيار الآخر الذي قال بعدم انعزال الإمام بسبب الفسق، التيار الغالب عند الفقهاء والمتكلمين من أهل السنة، ويستند هذا التيار في موقفه إلى أحاديث عديدة منسوبة إلى الرسول ﷺ، حول وجوب طاعة الأئمة ولو كانوا فاسقين، لعل أهمها الحديث المشهور: «**أنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة وأن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر**»[٣]، وقال أبو يوسف حدثني عبد الله بن على عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «**إنما الإمام جنة يُقاتل من ورائه وُيتقى به، فإن أمر بتقوى الله عدل فإن له بذلك أجراً ، وإن أتى بغيره فعليه إثمه**».[٤]

ومن أشهر من قال بهذا الرأي من الصحابة، عبد الله بن عمر رضى الله عنهما الذي قال: "**وإني لا أعلم غدرا أعظم من أن يُبايع رجل على بيعة الله ورسوله ثم يُنصب له القتال**"، واصفاً بذلك خلع أهل المدينة ليزيد بن معاوية، بعد ما اشتهر به أو نسب إليه من الفسق [٥]، ومضى الصحابي حذيفة بن اليمان إلى أبعد من ذلك بوصف موقف من خلعوا بيعة يزيد، بأنه أشر من النفاق، الذي كان على عهد النبي ﷺ[٦].

---

(١) انظر الشهرستاني، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٩.

(٤) أخرجه البخاري، أنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب الجهاد والسير، باب إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر، رقم الحديث ٣٠٦٢، ج٦، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٤) أخرجه البخاري ، أنظر المرجع السابق ، كتاب الجهاد والسير، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به، رقم الحديث ٢٩٥٧، ج٦، ص ١٣٥. وانظر أيضا:القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم،**كتاب الخراج** (بيروت: دار المعرفة، د.ت) ص٩.

(٥) انظر: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، الجزء ١٣ **كتاب الفتن**، ص ٧٤.

(٦) المرجع السابق، ص ٧٤، ص ٧٩.

وقد أثرت مواقف هؤلاء الصحابة في اتجاهات الفقهاء، فنحوا منحاهم، وعلى رأس هؤلاء الإمام أحمد بن حنبل، الذي رفض رأي فقهاء بغداد بالخروج على المعتصم؛ بسبب اعتناقه مذهب الاعتزال وامتحانه العلماء، ومنهم ابن حنبل نفسه وضربه لهذا السبب، وكان رأي بن حنبل الذي أوصى به أصحابه في ذلك أن "عليكم بالنكرة قلوبكم ولا تخلعوا يد الطاعة ولا تشقوا عصا المسلمين"[1]، ويوافق هذا الرأي عدد كبير من الأئمة، منهم الرافعي والنووي من الشافعية، الذين رأوا أن الإمام لا ينعزل بالفسق بخلاف غيره من سائر الولاة الذين ينعزلون به لما في عزله من إثارة الفتنة [2]، كما وافق هذا الرأي أيضا النسفي والتفتزاني، بحجة أنه "قد ظهر الفسق وانتشر الجور بين الأئمة بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم"[3]، ورأى ابن الأزرق نقلاً عن بن عرفة في مختصره الكلامي، أن جور الإمام لا يسقط وجوب الطاعة له؛ "إذ لا خفاء أن مفسدة عصيانه تربو على إعانته بالطاعة له".[4]

وقد طرح الإمام الجويني رأياً وسطاً بين التيارين السابقين، حيث رفض مبدئياً تعميم الرأي القائل بأن الفسق يوجب الانعزال أو العزل، من منطلق الاعتراف بالضعف البشري، وأن النقص واتباع الهوى هو القاعدة البشرية، بينما العصمة هي الاستثناء، ورأي الجويني ضرورة الحذر في طرح موضوع عزل الإمام، بالنظر إلى خطورة الدور الذي يقوم به في وحدة الأمة الإسلامية وقوتها، من عقد الألوية وجر الجنود واستخراج الأموال وتفريقها على مستحقيها، ويخلص من ذلك إلى خطورة مبدأ أخذ الخليفة بكل هنة ومعصية على استقرار الدولة نفسها يقول: "فإن الذهاب إلى الانخلاع بعد الاستمرار والاستتباب مع التعرض للزلات فمفسد لقاعدة الولاية".[5]

"ولا يخفى على أي منصف أن اشتراط دوام التقوى يجر قصاراه عسر القيام بالإيالة

(١) الفراء، مرجع سابق، ص ٢١.

(٢) القلقشندي، مرجع سابق، ص٧٢.

(٣) الإمام القلعي، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٤) ابن الأزرق، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٥) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ١٠٥.

العظمى، ثم لو كان الفسق المتفق عليه يوجب انخلاع الإمام أو يخلعه، لكان الكلام يتطرق إلى جميع أفعاله وأقواله على تفنن أطواره وأحواله، ولما خلا زمن عن خوض خائضين في فسقه المقتضي خلعه ولتحزب الناس أبداً في مطرد الأوقات على افتراق وشتات في النفي والإثبات، ولما استتبت صفوة الطاعة للإمام". (١)

وينتهي الجويني إلى رأي مؤداه، عدم أخذ الإمام بكل الهنات والعثرات ومظاهر الفسوق الطارئ والنظر إلى هذه الأحوال، بوصفها مرضاً عارضاً قابلاً للزوال، أما الموجب للعزل في رأي الجويني، فهو التمادي في الفسوق والإصرار على الظلم والعدوان، بما يهدد بدوره استقرار الدولة. (٢)

وقد تبنى الإمام الغزالي -الذي يعد من أبرز من قال بلزوم طاعة الأئمة وإن فسقوا درءاً للفتن- تبنى رأياً يكاد يكون مطابقاً لرأي الجويني، من حيث الحجج والنتائج فقال: "لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة، وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق، حكمنا بانعقاد إمامته لأنا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال فما يلقى المسلمون فيه من الضرر، يزيد عما يفوتهم من نقصان هذه الشروط، التي أُثبتت لمزية المصلحة، فلا يهدم أصل المصلحة؛ شغفا بمزاياها كالذي يبني قصرا ويهدم قصراً، وبين أن نحكم بخلع البلاد عن الإمام وبفساد الأقضية، وذلك فيما ونحن نقضي بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لمسيس حاجتهم." (٣)

٢- آليات الخَلع:

يتسم تناول الفقه السياسي لمسألة الخلع، بالتركيز على موضوع **موجبات الخلع** دون إجراءاته ووسائل إنفاذه عملياً، بمعنى أن ثم قصوراً بارزاً في الشق الخاص بمأسسة التغيير السياسي للقيادة، على خلاف الطابع المؤسسي المتميز الذي اتسم به موضوع اختيار وتنصيب الإمام، والأدوار المكملة له في مؤسسة الخلافة، وفي السطور التالية، سنشير إلى

(١) المرجع السابق، ص ١٠٢-١٠٣.

(٢) حول هذا الرأي للإمام الجويني، انظر: المرجع السابق، ص ١٠٦، ص ١١١.

(٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص١١٠.

بعض الجوانب التنظيمية القليلة التي تناولها المصنفون لمسألة تنظيم عملية خلع الإمام واستبداله:

أ- ميز الفقهاء في فقه الإمامة بين مفهومين في هذا الباب **العزل والانعزال**، وفي بعض الأحيان عبر عنهما **بالخلع والانخلاع**، ولم تعن أغلب الكتابات بتأصيل الفوارق بين المفهومين، إلا أن المضمون الواضح من الاستخدام يشير إلى أن **الانخلاع** يعني سقوط الشرعية تلقائياً عن الخليفة، وعدم لزوم طاعته دون الحاجة إلى اتخاذ قرار بذلك من أهل الاختصاص، وغالباً مالا يتضمن هذا المفهوم تكلفة سياسية تذكر لعزل الإمام الذي يكون غالباً في هذه الحالة فاقداً لأي قدرة تمكنه من التحرك دفاعاً عن موقعه، ومن ثم كثيراً ما يستخدم هذا الاصطلاح، تعبيراً عن الإجراء المتبع في حالة الجنون المطبق، أو الوقوع في أسر الأعداء، أو التغلب عليه والاستيلاء على الخلافة من جانب مستول جديد، أما **العزل أو الخلع** فهو إجراء يستدعى اتخاذ قرار بذلك من جهة صاحبة اختصاص، مثل أهل الحل والعقد بحيث تحمل على عاتقها تبعات هذا القرار، بما في ذلك احتمالات التصادم مع الإمام المعزول، لذلك غالباً ما يستخدم هذا المصطلح في حال عزل الإمام لفسقه.[1]

يسهم الإمام الجويني بجهد مهم في تعريف هذين المفهومين والتمييز بينهما، حيث يضع معياراً مهماً للتمييز، هو الاتفاق العام على سبب العزل أو الحاجة إلى الاجتهاد والتأويل؛ فيرى الجويني أن **الانخلاع** يرتبط بسبب "ظاهر لا خفاء به ويبعد ارتقاب زواله، ولا يقدّر تعلق زواله باختيار مختار وإيثار مؤثر"[2]، وبعبارة أخرى، أن يكون الظرف الموجب لانعزال الإمام متفق عليه، لشدة وضوحه مثل الجنون المطبق، أما **الخلع** فهو ما يتعلق بظروف أو أسباب تحتاج إلى تدارس واجتهاد وتقدير للموقف؛ لذلك فهو يختلف مع سائر الكُتّاب مثلاً في اعتبار الأسر لدى الأعداء أو البغاة متطلباً الانعزال، ويرى أن هذا الظرف يقتضي التدبر والنظر في احتمالات فك أسره ومن ثم فهو ينطوي على إجراء الخلع لا الانخلاع.[3]

---

(١) لاحظ استخدام هذين المفهومين بتلك المضامين دون تأصيل للفروقات بينهما في القلقشندي، مرجع سابق، ص٦٤-٧٤.

(٢) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص١٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٢٣.

ب- من المسائل الإجرائية القليلة التي تناولتها مصنفات الفقه السياسي صور الخلع، وقد جرى التمييز بين نوعين من الخلع أو العزل: **الأول** أن يخلع الإمام نفسه. **والثاني** أن يخلعه أهل الحل والعقد، وفيما يتعلق بخلع الإمام لنفسه، فتتباين أحكام الفقهاء في ذلك، فقد جوز بعض الفقهاء، ذلك لأسباب العجز مثل: المرض أو كبر السن، كما اختلفوا في حالة ما إذا كان السبب الزهد في الدنيا والملك وتوقي الآثام، بين قائل بجواز العزل وعدم جوازه، أما فيما يتعلق بطلب العزل من جانب الإمام لغير عذر، فقد مال الرأي إلى القول، بعدم جواز ذلك؛ "لأن الحق في ذلك للمسلمين لا له".[١]

الصورة الثانية للعزل هي أن يعزل أهل الحل والعقد الإمام، وقد أكد الفقهاء هنا على ضرورة عدم اللجوء إلى ذلك، إلا في الضرورة القصوى ولسبب ملح من موجبات الخلع، التي سبقت الإشارة إليها، ويقول في ذلك القلقشندي: "إن كان قد حدث في حاله خلل فلهم عزله، وإن كان مستقيم الحال فليس لهم ذلك؛ لأنا لو جوزنا ذلك لأدى إلى الفساد، لأن الآدمي ذو بدرات؛ فلا بد من تغير الأحوال في كل وقت فيعزلون واحداً ويولون آخر، وفي كثرة العزل والتولية زوال الهيبة وفوات الغرض".[٢]

وأكد الجويني على أن القاعدة التي يتعين أن تحكم إقدام الإمام أو أهل الحل والعقد على مسألة العزل، هي مرة أخرى قاعدة **درء الفتن**، فلو كان في عزل الإمام إثارة للفتن لم يجب عزله لنفسه أو عزل الآخرين له، ولو كان في عزله حقناً للدماء لزم أن يُقدم هو أو غيره على العزل[٣]، وينبه الجويني إلى ما يكتنف ذلك الإجراء من صعوبات تطبيقية تتعلق بمقاومة الإمام المعزول واندلاع الفتنة، لذلك فهو يقترح أن يقوم أهل الحل والعقد بخلع الإمام الأول، ونصب إمام ثان "ذي عدة" (أي يمتلك مصادر مستقلة للقوة)، ثم يقوم ذلك الإمام بإرغام الأول على الرضوخ لقرار الخلع من خلال الردع أو الاستخدام الفعلي للقوة المادية بحيث يصبح المخلوع في حكم البغاة -أي المتمردين على سلطة الدولة- الذين يجب على الرعية مساندة الإمام في قتالهم.[٤] ويقدم الماوردي بدوره حلاً مشابهاً للإمام

(١) القلقشندي، مرجع سابق، ص ٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٣) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ١٢٨-١٢٩.

(٤) المرجع السابق، ١٢٠.

المحجور على تصرفه من جانب معاونيه؛ باستعداء عناصر القوة والعصبية في الجماعة لإخراجه من هذا الحجر وإبعاد العناصر المستبدة به الغاصبة لسلطته[1]، **وتثير كلٌّ من تلك الحلول إشكالية مهمة في النظرية السياسية والتاريخ الإسلامي هي إشكالية الافتقار إلى آليات التداول السلمي للسلطة، في حالة عزل الإمام ولعل هذا هو السبب في تحفظ الفقهاء على خلع الأئمة.**

المطلب الثالث
نقد نظرية الفقه السياسي في آليات التنصيب والخلع

تجسد مجمل الآراء السابقة التي قدمها الفقهاء، بشأن آليات التجنيد السياسي للبعد النسبي والتاريخي للفقه السياسي أبلغ تجسيد، حيث كان الفقه السياسي في بعض جوانبه تعبيراً عن الواقع السياسي لنظام الخلافة، أكثر من كونه مستخرجاً للأحكام الشرعية من النصوص؛ ويرجع ذلك إلى العديد من الأسباب، أهمها ندرة النصوص التي تعالج تلك القضية سواء في القرآن أم السنة، وقد سعى الفقهاء رغم تلك الندرة إلى البحث عن إجابات شرعية لكل مسألة تعرض للجماعة، إن لم يكن من خلال النص، فمن خلال المقاصد الشرعية، كذلك كان الواقع السياسي وما استقر العمل عليه في العرف، منهلاً للبحث عن الحكم الشرعي، على أساس مبدأ "ما اجتمعت أمتي على ضلالة".

في هذا المطلب سنوجه عدداً من الملاحظات النقدية المتعلقة بنظرية التغيير والخلافة السياسية، بوصفها نموذجاً "لفقه الأمر الواقع"، ثم نقوم بنوع من المراجعة للخبرة النبوية، في محاولة للبحث عن معايير ضابطة للأحكام الفقهية، الخاصة بهذا الموضوع.

١- نقد نظرية الفقه السياسي في آليات التجنيد:

يمكن القول بأن نظرية الفقه السياسي، فيما يتعلق بالتجنيد السياسي لمنصب الخلافة -ولاية وتغييراً- قد اتسمت بعدد من الخصائص، التي تقيد في مجملها من الدلالة الشرعية لهذه النظرية وتقوي من طابعها التاريخي.

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٣.

أولاً: ترجمة الواقع السياسي والإداري للدولة(١)

تظهر هذه السمة في العديد من الموضوعات، التي تناولتها تلك النظرية وعلى رأسها آليات تجنيد الخلفاء؛ حيث أعطيت الأولوية لولاية العهد على حساب الاختيار والعقد، كما أجيز العهد الوراثي وهو النمط الذي حكم واقع الخلافة تاريخياً، كما تبرز تلك النزعة التاريخية الواقعية بوضوح في باب تجنيد الولايات الفرعية، الذي تكاد تنبت فيه السمة الشرعية للفقه السياسي وعلاقته بالأصول، ويغرق الفقه السياسي في تفاصيل التنظيم الإداري للدولة ليصبح أقرب ما يكون إلى لائحة للتنظيم الإداري، الذي انتهت إليه حكومة الخلافة، أما أبلغ مظاهر التعبير الواقعي للفقه السياسي، فتتمثل في تقنين أنماط السلطة الاستثنائية وتشريعها، التي انتهى إليها نظام الخلافة في مراحل تدهوره مثل إمارات الاستيلاء.

ثانياً: الإغراق في نزعة المحافظة

يتمثل ذلك في إعلاء قيمة الاستقرار السياسي، على حساب مبادئ العدل والشورى، باعتبار أن استقرار الحكم بما ينطوي عليه من إنفاذ لأحكام الشرع، وحفظ للمصالح الضرورية من الدين والنفوس والأموال والأعراض، له الأولوية على صلاح الحكم وعدله، الذي يعد من قبيل المصالح الأقل رتبة (الحاجيات أو التحسينات).

وقد انعكس هذا الاتجاه في مجال فقه التنصيب والتغيير في تفضيل الفقهاء، لأقل الوسائل من حيث تكلفتها السياسية، من هنا كان الاتجاه إلى تثمين آلية العهد وترجيحها، كوسيلة آمنة لانتقال السلطة بالقياس للاختيار والشورى، بما تنطوي عليه تلك الوسائل،

---

(١) يشير القلقشندي إلى أن نزعة إقرار الأمر الواقع التي عبر عنها الفقه السياسي، من منطلق مقاصد الشرع، مثل درء الفتن والمفاسد وتفضيل أخف الضررين، قد أسيء فهمها حتى من جانب حكام الوقت والملوك يقول: "وبمقتضى ذلك وقع الفقهاء في زماننا هذا مع الملوك في الأمر الخطر؛ حيث لم يفهموا عنهم مقاصد الشريعة؛ وذلك أنهم إذا أثبتوا ولاية الأول بالاستيلاء والقهر، دعاهم ذلك إلى أن يقولوا: إن الخارج باغ واجب القتال، فإذا غلب الثاني حكموا ببطلان ولاية الأول وصحة ولاية الثاني، ودعاهم ذلك إلى عكس القضية الأولى، فقالوا: إن الخارج واجب القتال، فيظن أولئك أن حكمهم بذلك هو محاباة لصاحب الوقت القائم بالأمر من غير فهم المقصد الذي ألجأهم لذلك". انظر: القلقشندي، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٧١.

من احتمالات الخلاف والنـــزاع بما يهدد الاستقرار[1]، كما يتجسد ذلـــك في التحـــرز الشديد من مفهوم خلع حكام الجور وعزلهم؛ خشية اندلاع الفتن، ووضع شروط عسيرة لخلع الخلفاء تكاد تبلغ حد تعطيل آلية الخلع فعلياً، وذلك باتفاق كثير من الفقهاء علـــى وجوب تحمل فسوق الحكام، والصبر على ظلمهم، ووجوب طاعتهم في غير المعصية مـــع عدم الخروج عليهم، لما ينطوي عليه ذلك من احتمالات الصدام المسلح واندلاع الفـــتن، والسقوط في هاوية العنف والفوضى وانهيار النظام.

يمكن القول أن هاجس **درء الفتن** قد مثل قيمة عليا في الفقه السياسي، وقد رأى الفقهاء إن موقفهم المحافظ ليس انحيازاً للحاكم على حساب الجماعة، بل هو انحياز وانتمـــاء مبـــدئي للشرع ومقاصده الكلية، وعلى رأسها قاعدة حفظ المصالح ودرء المفاسد، الأمر الذي كـــان يترجم سياسياً بالمحافظة على الاستقرار ودرء الفتن على نحو ما أشرنا سلفاً، يقول ابن تيميـــه: "والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فلا يُدفع أعظـــم الفـــسادين بالتزام الأدنى"[2] كما يقول ابن القيم في حكمة التشديد في النهي عن الخروج علـــى الأئمـــة: "نهيه عن قتال الأمراء والخروج على الأئمة، وإن ظلموا أو جاروا ما أقاموا الصلاة سداً لذريعة الفساد العظيم والشر الكثير بقتالهم كما هو في الواقع، فإنه حصل بسبب قتـــالهم والخـــروج عليهم أضعاف أضعاف ما هم عليه، والأمة في بقايا تلك الشرور إلى الآن".[3]

ورغم وجاهة تلك الغاية، إلا أن ذلك لم يغير من النتيجة، وهـــي أنـــه في التحليـــل الأخير، كانت آراء الفقه السياسي السني قوة إضافية، دعمت مؤسسة الخلافـــة والحكـــم صالحاً كان أم جائراً[4]، ففي نص نموذج لهذا الاتجاه يفسر ابن بطال حـــديث الـــنبي ﷺ:

---

(١) يوضح الإمام الجويني هذا المنطق بجلاء بقوله: "والغرض من العهد تنجيز نظر وكفاية المسلمين هواجم خطـــر عنـــد موت المولّي على أقصى الإمكان في الحال والأوان". انظر: الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص١٤٤.

(٢) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٨٧.

(٣) ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق وضبط عبد الرحمن الوكيل (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩)، الجزء الثالث، ص ٢٠٤.

(٤) اختلف أهل الفرق مع السنة في تلك المسألة، فقالت المعتزلة والزيدية والخوارج وكثير من المرجئـــة إن الـــسيف واجب إذا أمكننا أن نـــزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحق، واستندوا في ذلك إلى قول الله تعالى: **﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾**، وقوله تعالى: **﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾**، وبقوله عز وجل: **﴿لا يَنَالُ عَهْدِي**=

«**هلاك أمتي على يدي أغيلمة سفهاء من قريش**»[1] (صحيح البخاري، كتاب الفتن).

يقول ابن بطال: "وفي هذا الحديث حجة لما تقدم من ترك القيام على السلطان ولو جار، لأنه ﷺ أعلم أبا هريرة بأسماء هؤلاء وأسماء آبائهم ولم يأمرهم بالخروج عليهم، مع إخباره أن هلاك أمته على أيديهم؛ لكون الخروج أشد في الهلاك وأقرب إلى الاستئصال من طاعتهم فاختار أخف المفسدتين وأيسر الأمرين"[2]، ويوضح هذا الشرح الدرجة التي بلغها بعض الفقهاء في التحرز من الخروج على الأئمة الفاسدين، حتى وإن كان في هلاك الأمة ذاتها التي هي مناط المقاصد الكلية للشرع، بل إن الفقيه المالكي ابن الأزرق يرى أن الصبر على الإمام إن جار هو "من عزائم الدين ووصايا الأئمة الناصحين"[3]، ويمضي ابن الأزرق إلى أبعد من ذلك، فيجعل من الصبر على ظلم الأئمة، نوعاً من التكفير الجماعي من جانب الجماعة عن ذنوبها وفسادها، مشيراً إلى التلازم القدري بين ظلم الرعية وظلم الإمام حيث، "المناسبة بينه وبين الرعية مطردة الحصول في كل زمان ومكان، وهو معنى قوله كما تكونوا يولى عليكم".[4]

ثالثاً: عدم التوازن في بنية النظرية وغلبة الطابع الاستاتيكي عليها

يتضح عدم التوازن مثلاً في التركيز على الشق الخاص بالمعايير، مثل "الصفات" و"الموجبات" و"الشروط" على حساب "الآليات"، مما يؤكد غلبة الرؤية السكونية (الاستاتيكية) على حساب الطابع الحركي (الديناميكي)، وهو ما ينسجم مع السمة المحافظة المشار إليها سابقاً.

=**الظَّالِمِينَ**﴾. وقالت الروافض (الشيعة): بإبطال السيف ولو قتلت حتى يظهر الإمام فيأمر بذلك. وقال أبو بكر الأصم ومن قال بقوله (من المعتزلة) السيف إذا اجتمع على إمام عادل يخرجون معه فيزيل أهل البغي. انظر: الأشعري، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٤٥١.

(١) أخرجه البخاري عن أبي هريرة، أنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم هلاك أمتي على يدي أغيلمة سفهاء من قريش، رقم الحديث ٧٠٥٨، ج١٣، ص ١١.

(٢) المرجع السابق، الجزء ١٣، "كتاب الفتن"، ص ١٣.

(٣) ابن الأزرق، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ويلاحظ أنه حتى في نطاق الاهتمام المحدود بالآليات، نجد انحيازاً للاهتمام بمأسسة جوانب معينة في النظام، هي بالأساس الجوانب الداعمة لسلطة الخليفة -مثل: آليات تنصيبه وتجنيد معاونيه- على حساب جوانب أخرى، مثل آليات التغيير السلمي والخلع، وآليات اختيار مؤسسة أهل الحل والعقد وتفعيلها، المفترض استقلالها عن الخليفة، والمنوط بها النيابة عن الأمة، في اختيار الحاكم ومراجعته.

رابعاً: إشكالية التناقض الداخلي

تعد تلك الخاصية نتيجة مباشرة لنزعة التواؤم المستمر، من جانب الفقهاء مع الواقع السياسي والبحث عن تبرير شرعي لأشكاله وأنماطه، هروباً من مأزق التصادم الحتمي مع هذا الواقع -وإشعال الفتنة- إذا ما قرر الفقهاء وجود فجوة محسومة بين هذا الواقع وقواعد الشرع.

من بين مظاهر الخلل والتناقض الداخلي: التناقض بين متطلبات "**الاستقلال**" و"**الكفاية**" المفترضة للخلافة، وبعض أنماط السلطة التي شرع الفقهاء وجودها على سبيل الضرورة بشروط، مثل: الخليفة المحجور عليه والمستبد به من الوزراء والأمراء.

ومن الإشكاليات العسيرة كذلك، التناقض بين المفهوم المبدئي والأصلي للخلافة ووظائفها، بوصفها خلافة للنبوة في حراسة الدين والقيام على تطبيق الشرع، وبين القول بتمكين الخليفة الفاسق والصبر عليه لدى أغلب الآراء، فهذا الوضع يطرح إشكالية معضلة؛ إذ كيف يمكن أن يقوم على تطبيق الشرع والحدود من هو نفسه محل اتهام في دينه؟ وكيف تشترط العدالة في أقل الولايات والشهادات، بينما يقبل الفاسق قائماً على الولاية العظمى أخطر هذه الولايات ومحور النظام بأسره؟.

من مظاهر التناقض الداخلي في نظرية الفقه السياسي للولايات، الجمع بين مفاهيم متناقضة في النسق نفسه، من ذلك مثلاً الجمع بين أسلوبي "الاختيار" و"العهد" في سياق واحد، هو تجنيد الخلفاء، ولا جدال أن كلاً من المفهومين يحمل معه منظومة فكرية متباينة عن الآخر؛ فالاختيار يعني مجموعة من المسلمات منها أن السلطة هي رابطة بين طرفين أصليين هما الخليفة والجماعة، وأن الولاية هي عقد تفويض من الجماعة للسلطة، وأن

الجماعة هي مصدر لشرعية التنصيب، ومن ثم فالحاكم يظل مسئولاً أمامها إلى جانب مسئوليته الأصلية أمام الله، وعلى الجانب الآخر، فإن مفهوم العهد يعني أن السلطة هي حق مطلق للحاكم يستقل به، وأنه مسئول فقط أمام الله، وليس هناك أية مسئولية دنيوية مباشرة على عاتقه تجاه المحكومين، وقد حاول البعض التوفيق بين هاتين النظريتين بمخارج فلسفية، مثل: ما أشار إليه الماوردي، ومؤداه أن غاية أي أسلوب لتجنيد الخليفة، إنما هو "تمييز" المولى؛ فإذا تم ذلك بالاختيار، فقد تحقق الغرض منه، ولو "تميز" بطريق آخر، حتى وإن كان ذلك بمجرد ثبوت استجماع شخص ما لشروط الإمامة دون غيره، إذ ذاك "تعينت فيه الإمامة و لم يجز أن يعدل بها عنه إلى غيره"؛ حيث الإمامة على حد تعبير الماوردي "من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق الآدميين، لا يجوز صرف من استقرت فيه، إذا كان على صفة فلم يفتقر (أي لم يحتج) تقليد مستحقها -مع تميزه- إلى عقد مستثبت له".[1]

خامساً: بعض الإشكاليات المنهاجية في تخريج عدد من الأحكام المهمة الخاصة بالولاية

ويتجلى ذلك في العديد من الصور والأشكال:

أ- المعالجة الانتقائية للنصوص المستند إليها، ويشار في هذا الصدد إلى استناد الفقهاء في إثبات حجتهم بشأن لزوم طاعة الإمام، وإن شابه جور أو فسق إلى عدد من الأحاديث، التي تحمل تلك الدلالة مثل حديث ابن عباس ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**من كره من أميره شيئاً، فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية**».[2]

والواقع أن الاكتفاء بهذه الأحاديث، وما يسير على منوالها في إقامة حكم شرعي، إنما يقود إلى نتائج مضللة؛ لعدم الأخذ في الاعتبار بنصوص أخرى ذات دلالات متباينة؛

(١) حول هذا الرأي والحجج التي يسوقها الماوردي لتبريره انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٩.

(٢) أخرجه البخاري، أنظر **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق ، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «**سترون بعدي أموراً تنكروها**»، رقم الحديث ٧٠٥٢، ج ١٣، ص ٧..

يذكر منها على سبيل المثال حديث عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ قال: «**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فــلا سمــع ولا طاعة**».[1]

وتثير هذه المسألة مرة أخرى، مشكلة بناء أحكام شرعية على أساس منهج انتقــائي في التعامل مع النصوص، وذلك في مقابل الاقتراب الشمولي لموقف الأصول (قرآناً وسنة)، من موضوع بعينه ومقابلة الدلالات المتباينة ظاهرياً؛ بما يؤدي إلى ترجيح بعــضها علــى البعض أو تخصيص الدلالات والأحكام الناتجة عنها وتقييدها.

ب- من مشكلات المنهج كذلك في بناء أحكام الفقه السياسي بــشأن الولايــات، تغليب أدلة فرعية لا يعتد بها على أدلة أصلية في بناء الأحكام، ونعني هنا بالأدلة الفرعيــة الاستناد إلى مذهب صحابي أو آخر كدليل شرعي، والمعروف أن مذهب الصحابي الفرد لا يعد حجة شرعية متفق عليها بين الفقهاء، إلا أن يكون قرينة على سنة نبوية ملزمة، أو أن يكون اتفاقاً من الصحابة كافة على سلوك بعينه فيصبح أساسه "الإجماع".[2]

ومن الأمثلة على ذلك، الرأي الذي أخذ به إمام الحرمين الجويني وبعض المــصنفين، من عدم اشتراط الشورى من جانب الخليفة لأهل الرأي والحل والعقد في العهد لمن بعده، واسُتند في ذلك، إلى أن الخليفة الأول أبا بكر ﷺ "لم يقدِّم على توليته -يعــني عمــراً- مراجعة واستشارة ومطالعة، وإذا أمضى فيه ما حاوله لم يسترض أحداً من أهل الاختيــار على توافر المهاجرين والأنصار".[3] والواقع أنه إن صحت واقعة عدم استشارة أبي بكــر في العهد لعمر، أو عدم اعتداده برأي من استشارهم[4]، فإن هذا الموقف لا يعتد به في بناء

---

(١) أخرجه البخاري، أنظر : المرجع السابق، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام، رقم الحــديث: ٧١٤٤، ج١٣، ص ١٣٠.

(٢) حول حكم مذهب الصحابي وحجيته واختلاف أئمة الفقه حوله ما بين رافض ومؤيد ومقيد. انظر: حسن أحمد الخطيب، **فقه الإسلام** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ص ١٦٩-١٧١.

(٣) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(٤) من الراجح تاريخيا أن الخليفة الأول أبا بكر الصديق ﷺ قد استشار عدداً من الصحابة قبل العهد لعمــر، وممــن استشارهم عثمان بن عفان، وسعيد بن زيد بن نفيل، وأسيد بن الحضير وغيرهم من المهاجرين والأنصار، وأنه لما

رأي شرعي في ظل الأمر القرآني الصريح: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، وعلى رأس الأمر دون شك اختيار خليفة المسلمين.

من الأمثلة كذلك على هذا النهج، ما انتهى إليه الفقهاء من القول، بجواز السعي بل والتنازع على طلب الإمامة، استناداً إلى مسلك أهل الشورى الستة، الذين عهد إليهم عمر باختيار الخليفة فيما بينهم فتنازعوها، في حين نجد في الأثر النبوي ما هو أصلح للاستدلال وأولى، مثل الأحاديث الدالة على كراهة طلب الإمارة؛ ومنها حديث النبي ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة قال: «**يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة، فإنك إن أُعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أُعنت عليها**».[1]

ج- التساهل في استخدام بعض الأدلة الشرعية وتطبيقها:

وينصرف ذلك بشكل خاص إلى أداة الإجماع، التي نادراً ما نجد تطبيقها مستوفياً شروطه على نحو مثالي[2]، وعلى سبيل المثال فقد استُند في القول بجواز العهد إلى اثنين أو أكثر، وترتيب الخلافة فيهم إلى ما فعله عبد الملك ابن مروان بالعهد إلى بعض أولاده على الترتيب، ومن بعده سليمان بن عبد الملك، بالعهد إلى عمر بن عبد العزيز، ثم من بعده إلى يزيد بن عبد الملك، وقال الفقهاء إنه وإن لم يكن فعل سليمان حجة على غيره، فإن عدم معارضة من عاصره من علماء التابعين هو بمثابة إقرار يشير إلى تحقق "الإجماع".[3]

والواقع أن هذا الإجماع مطعون فيه من أكثر من جانب، فإذا افترضنا زعماً أن

أملى العهد على عثمان أمره أن يخرج إلى الناس ليقول لهم أتبايعون لمن في هذا الكتاب، وقد يرجع هذا الرأي للجويني إلى عدم اعتداد أبي بكر خلال مشاوراته برأي بعض الصحابة الذين انتقدوا اختياره لشدة عمر مثل طلحة بن عبيد الله، الذي قال لأبي بكر: «لقد استخلفت علينا فظاً غليظاً»، فرد عليه الصديق بقوله، لئن سألني ربي لقلت"استخلفت على أهلك خير أهلك".

(١) أخرجه البخاري، أنظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق ، كتاب الأحكام، باب «من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها»، رقم الحديث ٧١٤٦، ج١٣، ص١٣٢.

(٢) انظر هذا الرأي وأسانيده في: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٥.

سكوت أئمة التابعين يعكس نوعاً من الإقرار، وليس نتيجة لمناخ القهر وطغيان السلطة[1]، فإن هذا النوع من الإجماع يدخل -تجاوزاً- في باب ما أسماه الأصوليون بـ "الإجماع السكوتي" وهو عند جمهور العلماء -على خلاف الإجماع الصريح- ليس بحجة شرعية ينبني عليها حكم ملزم.[2]

بالمثل يمكن كذلك أن نلاحظ نوعاً من التساهل، في استخدام دليل "القياس"[3]، حيث ارتكزت العديد من الأحكام على قياس للوقائع، ليس على أحكام في الكتاب أو السنة وإنما على فعل صحابي، ومثال ذلك رأي الحنابلة باللجوء إلى الاقتراع للترجيح بين مرشحين للخلافة، متكافئين في الشروط والمؤهلات وُيبايع من قرع منهما، وذلك قياساً إلى قيام سعد بن أبي وقاص بالاقتراع بين الناس، حين تشاحنوا على من يقيم الآذان يوم القادسية.[4]

د- من الإشكاليات المنهاجية كذلك، ضعف الحجج العقلية التي بنيت عليها بعض الأحكام، كأن يتم بناء بعض تلك الأحكام على أسس منطقية افتراضية، تتنافى مع الطبائع البشرية والفطرية؛ مثل القول بأحقية الإمام أن يقدم في العهد للولد أو الوالد أو القريب دون أن يُتهم بمحاباة أو هوى، استناداً للصورة المثالية الافتراضية التي أقامها الفقهاء

---

(١) ليس من الثابت تاريخياً سكوت أئمة التابعين من حيث المبدأ على البيعتين، فمن المعروف أن سعيد بن المسيب إمام التابعين وفقيه المدينة، قد كان له موقفه المعارض من هذا المبدأ، في عهد عبد الملك بن مروان، وقد قال في ذلك "لم أكن لأبايع بيعتين في الإسلام بعد حديث سمعته عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إذا كانتا بيعتين في الإسلام فاقتلوا الأحدث منهما**»، وقد امتحن سعيد بن المسيب لموقفه هذا من والى الأمويين في المدينة، فضرب وألبس ثياباً من شعر وعرض على الناس في السوق عقاباً له.

(٢) الإجماع السكوتي هو أن يبدي بعض مجتهدي العصر رأيهم صراحة في الواقعة بفتوى أو قضاء، ويسكت باقيهم عن إبداء رأيهم فيها بموافقة ما أبدى فيها أو مخالفته، وهو "إجماع اعتباري؛ لأن الساكت لا جزم بأنه موافق، فلا جزم بتحقق الاتفاق وانعقاد الإجماع، ولهذا اختلف في حجيته؛ فذهب الجمهور إلى أنه ليس حجة، وأنه لا يخرج عن كونه رأي بعض أفراد من المجتهدين، وذهب علماء الحنفية إلى أنه حجة إذا ثبت إن المجتهد الذي سكت عرضت عليه الحادثة، وعرض عليه الرأي الذي أبدى فيها ومضت فترة كافية للبحث وتكوين الرأي وسكت، ولم توجد شبهة في أنه سكت خوفاً أو ملقاً أو عياً أو استهزاء". انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٥١.

(٣) القياس في تعريف الأصوليين هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة، ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم، حول القياس وأركانه انظر: المرجع السابق، ص ٥٢-٧٩.

(٤) الفراء، مرجع سابق، ص ٢٥.

للأئمة، من استيفاء صفات العلم والورع والتقوى والكفاية، بما ينفي عنه أدنى شبهة أو اتهام، بالانحياز ولو إلى ولد أو قريب ويشير إلى ذلك ابن خلدون في المقدمة بقوله: "فهو وليهم والأمين عليهم، ينظر لهم ذلك في حياته، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها، ويثقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به من قبل ولا يتهم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه؛ لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فأولى ألا يحتمل فيها تبعة بعد مماته".[1]

ويوضح هذا النص سطوة هذه النظرية المثالية، إلى الحد الذي لم يستطع ابن خلدون، وهو المشهور بنزعته الواقعية التحليلية الفكاك من تأثيرها، بل إن الجويني رغم اعترافه بالفجوة بين النظرية والتطبيق، في مسألة توريث الحكم للأبناء بقوله: "ولكن المسألة مظنونة ليس لها مستند قطعي، و لم أر التمسك بما جرى من العهود من الخلفاء إلى بنيهم؛ لأن الخلافة بعد مُنقرض الأربعة الراشدين شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء، وأضحى الحق المحض في الإمامة مرفوضاً، وصارت الإمامة ملكاً عضوضاً"[2]، فإنه -أي الجويني- لم يتخل عن هذه الرؤية المثالية في إقامة آرائه حول الاستخلاف والعهد.

سادساً: الافتقار لمعالجة بعض الإشكاليات والقضايا لأساسية في الإمامة مثل "الإكراه" و"الرضا".

من القضايا المحورية المرتبطة بقضية الشرعية؛ موضوع الرضا والإكراه في قبول السلطة الحاكمة والانصياع لها، وتجدر الإشارة إلى تمايز مفهومي عدم الرضا والإكراه وعدم تطابقهما؛ فعدم الرضا يمثل درجة أدنى تعني تجاهل أو عدم اعتبار قبول الجماعة أو من يمثلها من أهل الحل والعقد أو عدم قبولها للمرشح للخلافة كشرط لصحة تنصيبه، أما الإكراه فهو درجة أعلى تعني إجبار الجماعة وأهل الحل والعقد على إعطاء البيعة لشخص آخر، فهذا المعنى يتجاوز عدم الاكتراث بإرادة الآخرين إلى تطويع تلك الإرادة، على نحو مخالف لوجهتها الأصلية، لاصطناع نوع من الرضا الزائف.

---

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٨٧-١٨٨.

(٢) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ١٣٢.

لقد أثار بعض الفقهاء موضوع **الرضا** على مستويات عدة، منها ما سبق أن تعرضنا له في موضع سابق، من إثارة قضية مدى لزوم رضا أهل الاختيار في صحة البيعة لولي العهد، حيث اختلف الفقهاء بين قائل بأن رضا أهل الاختيار شرط في لزوم بيعة المعهود إليه للأمة، وبين قائل بعدم لزوم رضا أهل الاختيار في صحة العهد.

كذلك عني الفقهاء بنوع آخر من الرضا، هو رضا المرشح لمنصب الخلافة باختياره للولاية وعدم إكراهه عليها، وقد اتفق جمهور الفقهاء على اعتبار ذلك الرضا شرطاً لازماً لصحة العهد، بينما يتعين على الجماعة أن تقبل وتطيع الإمام المختار عن رضا أو كراهة، وتتضح هذه المفارقة مثلاً في قول الماوردي: "فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له (يعني أهل الحل والعقد) الإمامة، فلزم الأمة كافة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع عن الإمامة و لم يجب إليها (يقصد المعهود إليه)، لم يجبر عليها، لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار"[1]، ويتكرر هذا المنطق في التفكير في مواضع أخرى كثيرة، من أهمها ولاية العهد، فبينما اختلف العلماء على اعتبار رضا أهل الاختيار بالمعهود إليه ومال جمهور العلماء إلى القول بانعقاد بيعته بالعهد، دون اعتبار رضا أهل الحل والعقد[2]، فقد اتفقوا على كون العهد "موقوفاً على قبول المولى"[3].

على الجانب الآخر، فقد افتقر الفقه السياسي إلى مناقشة مسألة **الإكراه** في البيعة على الرغم من الأهمية الكبيرة التي احتلتها في التاريخ السياسي، لقد احتلت مسألة الإكراه على البيعة موقعها، كأحد الإشكاليات المتعلقة بشرعية الخلافة منذ مرحلة مبكرة في تاريخ الخلافة، فأثيرت تلك المسألة منذ بيعة الخليفة الرابع علي ابن أبي طالب وخروج طلحة والزبير عليه، بدعوى إكراههم من قبل الثائرين على عثمان على بيعته، ثم تجددت أهمية مفهوم الإكراه، مع عهد معاوية لابنه يزيد وإكراهه قادة الصحابة في المدينة على بيعته، ويكاد يكون الاستثناء المهم من جانب أحد الفقهاء في التعرض للموضوع، قد جاء بطريقة غير مباشرة، من خلال فتوى الإمام مالك بأنه ليس على مستكره طلاق استناداً إلى الحديث

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص١١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢.

النبوي، الذي يدور حول المعنى نفسه، وكان إصرار مالك على الحكم الذي يتضمنه هذا الحديث، يحوي إسقاطاً على صحة بيعة الخليفة المنصور لأولاده والتي تضمنت إكراه الناس على أيمان طلاق، تكون نافذة إذا نقضوا بيعتهم لأولاده، وقد اُمتحن الإمام مالك في هذا الموقف امتحاناً مريراً وتعرض لصنوف من القمع والتعذيب من والي المدينة.

باستثناء هذا المثل، فقد افتقر الفقه السياسي إلى معالجة قضية الإكراه على البيعة رغم أهميتها في الواقع السياسي[1]، وتشير بعض الروايات إلى وقوع ضغوط على الفقهاء، الذين بادروا بمناقشة الحكم الشرعي للإكراه لشيوعه، كسمة عامة في تاريخ الخلفاء وسلوكهم، مما يفسر غياب هذا الموضوع من مصنفات الفقه السياسي[2]، ومع ذلك يبقى الحكم الشرعي للإكراه على البيعة، قابلاً للقياس على فرع من أهم الفروع، التي أولاه الفقهاء أهمية كبرى، وهو الإكراه في العقود والذي ناقشوه في إطار فقه البيوع والعقود وشروط صحتها وفسادها، وكذا في نطاق عقود النكاح والطلاق.

لقد أجمع جمهور الفقهاء، على أن الرضا هو شرط أساسي، تدور عليه كل التصرفات، كما جعلوه أساساً للعقود، كذلك أكدوا أن الحكم على التصرفات الواقعة نتيجة الإكراه هو البطلان أو الفساد؛ استناداً إلى العديد من الأدلة الواردة في القرآن والسنة، منها قول الرسول ﷺ: «**رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[3]، وقد بني على تلك

---

(١) ترى بعض الآراء أن فقه أهل السنة والجماعة يقر صحة عقد البيعة عن طريق القهر والإكراه استناداً إلى الفقه الخاص بإمامة المتغلب والمستولي. انظر: فخري أبو صفية، **الإكراه في الشريعة الإسلامية** (الجزائر: شركة الشهاب، د.ت)، ص ٢٠٠-٢٠٤. وتختلف الباحثة مع هذا التعميم؛ لأن الفقه السني لم يقبل مسألة التغلب إلا على سبيل الضرورة واتقاء الفتنة، أي أنه قد طرح كشكل استثنائي للحكم، بينما تظل قضية الرضا والإكراه الأهم هي تلك المتعلقة بالأشكال والأنماط العادية للتولي والتنصيب، وهي البيعة بالاختيار والعهد، وتلك التي تزعم الباحثة في أنها قضية مسكوت عنها أو معالجة بأسلوب غير مباشر لأسباب يوضحها المتن.

(٢) يشير السرخسي في كتابه المبسوط إلى أن حكومة الخليفة قد لاحقت الفقيه الحنفي الكبير محمد الشيباني بعد أن نما إلى علم الخليفة أنه صنف كتاباً في "الإكراه" أدانه فيه. وقد حبس الشيباني لهذا السبب وُفتش عن كتبه. انظر: السرخسي، شمس الدين، **كتاب المبسوط** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م) ج ٢٤، ص ٤٠.

(٣) أنظر هذا الحديث أو نحوه في: **سنن ابن ماجة**، محمد بن يزيد القزويني (بيروت: دار الفكر، دت) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الطلاق ، باب طلاق المكره ، رقم الحديث ٢٠٣٥.وحول نظرية الإكراه في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في مختلف فروع ذلك الفقه انظر: فخري أبو صفية، مرجع سابق.

القاعدة القول ببطلان التصرفات الناجمة عن الإكراه، سواء منها ما يقع في مجال العقائد أو المعاملات؛ من تلك التصرفات، النطق بكلمة الكفر أو سب النبي ﷺ، حيث يبطل الإكراه عقوبة الردة فيها[1]، ومن ذلك اتفاق جمهور الفقهاء على إبطال طلاق المكره، وببطلان اليمين تحت الإكراه، حيث قالوا إن الرجوع عنها لا يستلزم الكفارة[2]، وقالوا بأنه لا يصح الإكراه على العفو عن دم القتل العمد في القصاص، ولم يخرج عن هذه الآراء إلا فقهاء الحنفية الذين قدموا نظرية خاصة عن الإكراه مؤداها أن التصرف القولي لا يقع فيه الإكراه فيكون نافذاً[3]، ومع ذلك، فقد أجمع فقهاء المدارس الأربعة، بمن فيهم فقهاء الحنفية على فساد المعاملات الناتجة عن الإكراه، مثل: البيع والشراء والهبة والإجارة.[4]

وعلى ذلك يمكن القول: إن البيعة بالإكراه هي طبقاً للمبادئ المستقرة في الفقه الإسلامي هي بيعة فاسدة أو باطلة، ومن ثم فإن ما يترتب عليها من آثار يعد باطلاً بدوره.

من العرض السابق للإشكاليات الخاصة بآليات التجنيد في الفقه السياسي يمكن أن نلاحظ الثقل الكبير الذي تحتله عناصر الخبرة التاريخية لواقع الخلافة في تشكيل تلك القواعد، الأمر الذي يعضد من طابعها النسبي، ويضعف إلى حد كبير من مرجعيتها الشرعية وقدرتها على محاكمة ذلك الواقع.

وفي مواجهة هذا الإشكال، كان لزاماً علينا في هذا الجزء من الدراسة، المعني بتحديد المعايير الشرعية والمرجعية، للتجنيد السياسي وآلياته، العودة إلى الخبرة النبوية باعتبارها أحد المصدرين الأساسيين للتشريع، على أساس افتراض مؤداه أن الخبرة النبوية قد قدمت في هذا المجال ميراثاً ثرياً، يمكن الاستفادة منه كثيراً، في بناء قواعد النسق المعياري لآليات التجنيد، بعد استخلاص ما تضمنه من دلائل ودروس وتحليلها.

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٤-٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤-١٠٣.

(٣) حول رأي الأحناف في الإكراه انظر: السرخسي، مرجع سابق، الجزء ٢٤، ص ٣٨-٣٩، ص ٧٣.

(٤) يرى الشافعي أن الإكراه يجعل تلك التصرفات باطلة أصلا وليست فاسدة فحسب. وأثار القرطبي مسألة مهمة هي الإكراه المشروع الذي تقوم على أساسه فكرة السلطة نفسها، فقال بأنه قد يكون الإكراه للوفاء بحق، فهذا سائغ كالتسعير أو الإكراه على البيع للوفاء بدين أو نفقة. انظر: فخري أبو صفية، مرجع سابق، ص ١٠٦-١١٢.

٢ــ أبعاد الخبرة النبوية في مسألة آليات التجنيد السياسي.

بنيت نظرية الفقه السياسي فيما يتعلق بآليات التولي والتغيير، على افتراض شائع مؤداه أن المصدرين الأصليين للشريعة (الكتاب والسنة)، لم يقدما نصاً أو حكماً تفصيلياً بيناً في طريقة تعيين إمام المسلمين أو خلعه، اعتقاداً بأن قضية الاختيار السياسي لإمام المسلمين أو خلعه، لم تكن مثارة بالنسبة للرسول ﷺ وهو المختار من الله ﷻ وليس من البشر، وعلى ذلك فقد قامت الأدلة الشرعية للتراث الفقهي في هذا المجال، أساساً على الإجماع ومذاهب الصحابة.

مثل: هذه المسّلمة الفكرية يمكن -بل يتعين- إعادة النظر فيها على أسس جديدة؛ **أولها** إعطاء مزيد من الاهتمام بالسنة الفعلية للرسول ﷺ إلى جانب الحديث، حيث تحمل تلك السيرة العديد من الوقائع، ذات الدلالة المباشرة في موضوع آليات التجنيد، والأساس **الثاني** المهم **هو** محورية التمييز بين صفتي الرسول ﷺ: نبوته أولاً، ثم صفته كقائد سياسي، وهذا التمييز له تجلياته وأسسه التاريخية والموضوعية.

يقوم التمييز بين الصفة النبوية والسياسية للرسول ﷺ، على ملاحظة قوامها أن صفة القيادة السياسية، لم تتلازم في خبرة الرسول ﷺ نشوءاً وظهوراً مع نبوته، كما في نماذج نبوية أخرى، مثل داود وسليمان عليهما السلام، بل كانت صفة النبوة الأسبق ظهوراً وثبوتاً؛ فقد ظل الرسول ﷺ على مدى ما يقرب من ثلاث عشرة سنة، من بداية الوحي على صفة النبوة فحسب، متلقياً الوحي وداعياً إلى الله.

وجرى التحول من النبوة إلى النبوة المدعومة بالقيادة والسلطة السياسية، عبر تحرك ومجهود مكثف، بذله الرسول ﷺ على مدى ثلاثة أعوام تقريباً، انتقل فيها إلى منازل القبائل النافذة في الحجاز، مثل ثقيف وبني عبد الله وبني حنيفة وبنى عامر، طالباً نصرهم ومتحملاً في سبيل ذلك ما لقيه منهم من صنوف العنت والرفض، إلى أن كللت جهوده أخيراً بالنجاح؛ باستجابة وفد قبيلتي الأوس والخزرج، وإيمانهم بدعوته وبيعتهم له، في بيعة العقبة الأولى التي عرفت ببيعة النساء[1]، أما نقطة التحول الحاسمة في تاريخ الإسلام من

---

(١) سميت بيعة العقبة الأولى بهذا الاسم؛ لأن نصها جاء على غرار بيعة النساء التي نزل بها الوحي بعد ذلك في عام الحديبية، فعن عبادة ابن الصامت أنه قال: «قال لنا رسول الله ونحن في مجلس تبايعوني على أن لا تشركوا بالله=

دعوة ودين إلى شريعة، ومن حركة إلى أمة ودولة، ومن نبوة محضة إلى نبوة وقيادة سياسية وحكم معاً، فقد ارتبطت بحدث معين، هو اتفاق أو بيعة العقبة الثانية، التي دخلت حيز النفاذ بهجرة الرسول ﷺ إلى المدينة.

دلالات بيعة العقبة الثانية كآلية للتجنيد السياسي

في هذا السياق يمكن أن نقرر أن بيعة العقبة الثانية، كانت خبرة متكاملة الأبعاد للتجنيد السياسي للقيادة العليا في العهد النبوي، حيث تقدم تلك الخبرة مصدراً حياً لإقامة أحكام تفصيلية تتعلق بنصب الإمام وآلياته، ويمكن تحديد أبعاد هذه الخبرة ودلالاتها في النقاط التالية:

أولاً: إن البيعة للرسول ﷺ تمت على أساسين أولهما **القبول والرضا** اللذين لم يشبهما إكراه أو جبر لدى الطرفين. والثاني هو **حرية الاختيار**. والاختيار هنا وإن لم يثر بين أشخاص متعددين، فهو بين بديليْ القبول والرفض للشخص المطروح.

ثانياً: إن بيعة الرسول ﷺ قد تضمنت **عمليتين متكاملتين** ومتمايزتين في آن واحد، هما قرار **الاختيار** وقد اتخذته الجماعة السياسية في المدينة، **والعقد** وهو اتفاق أبرمه وفد هذه الجماعة مع الرسول ﷺ .

ثالثاً: إن البيعة استندت إلى **قاعدة الشورى** داخل الجماعة السياسية (الأوس والخزرج)، خلال الفترة التي فصلت بين بيعتي العقبة الأولى والثانية في يثرب.

رابعاً: إن تشكيل **هيئة الحل والعقد** (وفد يثرب إلى الرسول ﷺ)، قام على أساس قاعدتين هما: **التفويض والتمثيل**، الأول يعني أن صلاحيات أهل الحل والعقد مصدرها التفويض الصحيح من الجماعة الذي لم يدخله تزوير أو تدليس، ومبدأ التمثيل يعني تمثيل

=شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه من بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئا فستره الله فأمره إلى الله؛ إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه، فبايعناه على ذلك». أخرجه البخاري: أنظر **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الإيمان، ج١، باب حدثنا أبو اليمان، رقم الحديث ١٨، ص ٨١. وكتاب الأحكام، باب كيف يبايع الناس، وباب بيعة النساء، ج ١٣، أرقام الأحاديث ٧١٩٩، ٧٢٠٠، ٧٢٠٤، ص ٢٠٤-٢٠٥، ص ٢١٦. انظر: **ابن كثير**، البداية والنهاية، مجلد ٢، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص ١٤٨.

الجماعة تمثيلاً صادقاً بكل تشكيلاتها الاجتماعية؛ فشملت ممثلين للأوس والخزرج، وضمت الرجال والنساء على السواء[1]، ويلاحظ أن اختيار أهل العقد هنا، لم يقم على أساس أخلاقي قوامه تميزهم وبلوغهم مراتب عليا من الورع والعلم..الخ، وإنما على أساس تمثيلهم للجماعة المفوضين بالتحدث باسمها.

وقد أكد الرسول ﷺ مفهوم **التمثيل** هذا وقننه في صميم اتفاقه؛ فقد اقترح الرسول ﷺ على العاقدين معه آلية **النقباء**؛ كوسيلة لتنظيم التفاعل المتبادل بينه وبين الجماعة السياسية المتسعة نسبياً في يثرب، حيث يصبح التفاعل المباشر عسيراً، كان ذلك بطلب الرسول ﷺ من الوفد، أن يختاروا اثني عشر نقيباً منهم، يكونون معبرين عن قومهم وممثلين لهم ومسئولين عنهم، وأوضح اختصاصهم هذا بقوله: "أنتم على قومكم، بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم"، وقد قام هذا التشكيل الذي ضم اثني عشر نقيباً -تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس- على أساس الاختيار من أسفل وليس من أعلى.[2]

خامساً: إن بيعة الرسول ﷺ بوصفها **عقداً** قد احتملت **شروطا** من الطرفين، فقد اشترط الرسول ﷺ عليهم "السمع والطاعة" في كل الظروف (في النشاط والكسل)، كما اشترط عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنفقة في العسر واليسر، وأن ينصروه ويمنعوه مما يمنعون منه أنفسهم وذويهم[3]، وفي المقابل أخذ عليه الأنصار عهداً بأن يكون معهم يداً بيد، وأن يحارب من حاربوا ويسالم من سالموا.[4]

---

(١) ضم وفد يثرب ثلاثة وسبعين رجلاً من كل من قبيلتي الأوس والخزرج، كما ضم امرأتين هما نسيبة بنت كعب (أم عمارة) إحدى نساء بني مازن بن النجار، وأسماء عمرو بن عدي، إحدى نساء بني سلمة، وقد بايعتا الرسول ﷺ مع من بايعه من الرجال.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مجلد ٢، ج ٣، مرجع سابق، ص ١٥٩.

(٣) روى الإمام أحمد عن أبي الزبير بن جابر: "فقلنا يا رسول الله علام نبايعك؟ قال: «**تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في اليسر والعسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تقولوا في الله لا تخشون لومة لائم، وعلى أن تنصروني وتمنعوني إذا قدمت إليكم مما تمنعون منه أنفسكم وأموالكم و أبناءكم ولكم الجنة**». انظر: المرجع سابق، ص ١٥٨. ونفس الصيغة للبيعة عن حديث عبادة بن الصامت انظر: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، الجزء الأول، ص٨٤.

(٤) روى أحمد قول أبو الهيثم التيهان للرسول ﷺ: "يا رسول الله إن بيننا وبين الرجال حبالاً وإنا لقاطعوها (يعني اليهود). هل عسيت إن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا ؟ قال: فتبسم رسول الله ﷺ ثم=

في هذا المجال تميز عقد البيعة النبوي **بالتوازن في حقوق الطرفين والتزاماتهما**، ففي مقابل حق الإمام على الجماعة بالسمع والطاعة في المعروف، فللجماعة الحق في التعبير الآمن عن رأيهم بحرية والنصيحة له، وهو الرسول الموحى إليه ﷺ: «**وأن تقولوا في الله لا تخشون لومة لائم**»، وعلى الجانب الآخر فالالتزامات بالنصرة والمنعة والتساند التزامات متبادلة من الطرفين على قدم المساواة.

تمثل تلك الخصائص، التي اتسمت بها بيعة العقبة الثانية، الأساس لأية تعميمات تتعلق بالتجنيد السياسي وآلياته، وهي تفوق في حجيتها أية ممارسات تالية على العهد النبوي سواء قامت على أساس الإجماع أو اجتهادات الصحابة.

*** البيعات السياسية المكملة في عهد الرسول ﷺ**

إلى جانب الصيغة السابقة، فقد عرفت الخبرة النبوية **بيعات سياسية** أخرى مكملة لبيعة العقبة الثانية، تلك البيعات وإن لم يكن لها ذات البعد التأسيسي للسلطة والجماعة والدولة، الذي أثمرته بيعة العقبة الثانية، إلا أنها استهدفت استكمال الآثار السياسية لبيعة العقبة الثانية من خلال توسيع نطاقها بضم عناصر جديدة إليها، لذا جاز أن نطلق على تلك الطائفة بيعات **الالتحاق**، وقد تعددت صور هذه البيعات بين فردية وجماعية:

تمثلت **البيعات الفردية** في بيعة آحاد المسلمين، الذين آمنوا بعد الهجرة وجاؤوا فرادى أو أعداداً قليلة إلى الرسول ﷺ مهاجرين ومعلنين انضمامهم إلى الأمة والدولة الإسلامية، مثل: بيعة عمرو بن العاص، وخالد بن الوليد، وعثمان بن طلحة بن أبي طلحة بعد الحديبية[1]، وكذلك بيعات من دخلوا الإسلام بعد الفتح من أهل مكة، وقد أكدت تلك البيعات سمات هامة من البيعة الأم (بيعة العقبة الثانية)، أهمها: **عمومية البيعة** واشتراك الناس كافة فيها؛ فقد بايع الرسول ﷺ كما ذكر أحمد الكبار والصغار، الرجال والنساء، ثم **تحديد بنود الالتزام**، والجمع بين البعدين الإيماني والسياسي، حيث بايعوا الرسول ﷺ -إلى جانب

=قال: «**بل الدم الدم، الهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم**». انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مجلد ٢، ج ٣، ص ١٥٩.

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مجلد ٢، ج٤، ص ١٤٤.

الإسلام والشهادة- على السمع والطاعة لقيادته فيما استطاعوا، وعلى الجهاد ما استنفرهم.[1] إلا أن تلك البيعات حملت في الوقت نفسه مدلولاً أو فلسفة جديدة مهمة: وهي أن البيعة -بما تتضمنه من التزامات عامة على المواطن المسلم، تتجاوز حدود الإيمان الفردي الضيق- هي **فعل يخص الفرد المحكوم ودوره العام بقدر ما يهم ويؤسس لدور الحاكم**، فهي تعني بالنسبة للمسلم الولاء للجماعة، والالتزام بالشريعة، والطاعة لولى الأمر في المعروف، وواجب النصيحة وقول الحق في الله لا يأخذهم فيه لومة لائم، والالتزام بفرض الجهاد، والبيعة إذن هي **عقد مواطنة** بمثل ما هي عقد سلطة، وهي التي تميز بين المسلم في دار الإسلام والمسلم الذي يعيش في دار حرب أو دار عهد، ولعل هذا المدلول للبيعة، هو ما قصده النبي ﷺ حين قال: «**من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**»[2]، غير أن هذا الحكم الذي يتضمنه الحديث النبوي يظل مرهناً في المقام الأول والأخير، بنفاذ ظروف البيعة وشروطها على النحو الذي مورست عليه في عهد الرسول ﷺ؛ من حيث مشاركة الفرد من عموم المسلمين فيها، والطابع الإرادي الحر غير المنطوي على شبهة إكراه، وتوازن الحقوق والالتزامات، أما تطبيق هذا الحكم على صيغ البيعة المشوهة التي مورست في أغلب فترات الخلافة، بما انطوت عليه من جبر، وتهميش لعموم المسلمين فإنما ينطوي على عسف بالغ.

ومن المسائل الشرعية المهمة التي يثيرها هذا النمط من البيعة، التساؤل عن صحة الرأي الفقهي المجمع عليه تقريباً بين الفقهاء بأن البيعة فرض كفاية لا فرض عين، فمن الواضح من خلال السيرة النبوية، أن البيعة هي حق وواجب على كل مسلم بالغ، سواء مارسها بالأصالة عن نفسه أو بالوكالة الصحيحة عنه، وهي تعبير حر عن إرادته التي لا يداخلها تدليس أو تزييف، وقد مارس المسلمون التعبير عن إرادتهم من خلال الممثلين أو الوكلاء الذين عرفوا اصطلاحاً بـ"العرفاء"[3]، ولا سيَّما بعد أن زاد عدد المسلمين بعد

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١٧-٣١٩.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم الحديث ٣٤٤١.

(٣) قال ابن حجر: إن العريف "هو القائم بأمر طائفة من الناس... فأنا عارف أو عريف، أي وليت أمر سياستهم وحفظ أمورهم...الخ". انظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج ١٣، "كتاب الأحكام"، ص١٨٠.

الفتح، وصار التعبير المباشر عن آرائهم غير ميسور، والمثال الجلي على ذلــك، رجــوع الرسول ﷺ إلى المسلمين يستأذنهم، أن يردوا على هوازن وحلفائها سباياهم، تأليفاً لقلوبهم بعد وقعة حنين، و قد طلب الرسول ﷺ من المسلمين أن ينبئوه رأيهم من خلال عرفائهم، لتعسر استقصائه لرأي كل منهم على حدة، فاجتمع المسلمون إلى عرفائهم، ثم نقل العرفاء رأيهم إلى النبي ﷺ[1]، مثل: هذا الأسلوب التنظيمي، لا يسلب المسلم الفرد حقه الأصلي، في التعبير عن الرأي أمراً بالمعروف أو نهياً عن المنكر أو عقداً للإمام.

تمثلت **الصيغة الجماعية** من بيعات الالتحاق، في البيعات التي أبرمها الرسول ﷺ مــع وفود قبائل البادية وملوك اليمن، التي أقبلت على الدخول في الإسلام وإعــلان ولائهــا السياسي لدولة الرسول ﷺ في المدينة، وقد امتزج العهد السياسي بالديني في هذه البيعــات كسابقاتها، مع غلبة الطابع السياسي عليها اعترافاً بالقوة السياسية الجديــدة البازغــة في يثرب[2]، وقد أكدت بيعة القبائل مجمل الخصائص السابق الإشارة إليها لعقد البيعة مــع وضوح جانبين مهمين بشكل خاص: **أولهما بروز أهمية الشروط في عقد البيعة**، وقــد دارت مفاوضات صعبة بين الجانبين حول تلك الشروط، بعضها رفضه الــنبي ﷺ تمامــاً، مثل: شروط عامر بن الطفيل زعيم غطفان باقتسام السيطرة على الجزيرة مع النبي ﷺ أو خلافته بعد موته[3]، وبعضها قبله النبي ﷺ على نحو استثنائي ومرحلي، مثل: شروط ثقيف للدخول في الإسلام، بألا يولي عليهم أميرا من قبله ولا يؤدوا الصدقات إلى حكومة المدينة ولا يلزمهم بالجهاد، بينما تمسك الرسول ﷺ بإصرار بشرط الصلاة[4]، **البعد الثاني** الذي تم التأكيد عليه هو **الأسلوب التمثيلي** كأداة مهمة في تنظيم عملية البيعة، وسائر عمليــات التفاعل بين الحاكم والمحكومين، في ظل نظام سياسي متسع الأرجاء، وإذا كان الرسول ﷺ قد أقر أسلوب التمثيل، على أساس اختيار الجماعة لممثليها في المجتمع المــديني (النقبــاء والعرفاء)، فإنه قبل الأنماط العرفية في تمثيل إرادة الجماعة مجسداً في الصفة التمثيلية المعترف

---

(١) حول هذه الواقعة انظر: المرجع السابق، ص ١٨٠-١٨١.

(٢) لعل هذا ما يفسر حركة الردة والخروج السريع لتلك القبائل من ربقة الإسلام بعد وفاة النبي ﷺ.

(٣) انظر شروط عامر بن الطفيل في: ابن كثير، مرجع سابق، مجلد ٢، جزء ٤ ، ص ٧٣.

(٤) أوضح الرسول ﷺ وجهة نظره في التسامح إزاء شروط ثقيف بوصفها خطوة مرحلية لتشجيعهم على الإســلام بقوله: «**سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا**». انظر: المرجع السابق، مجلد ٣، جزء ٥، ص ٢٧.

بها للزعامات القبلية، في ظل نظام محكم للتضامن القبلي وانصهار الوجود الفردي والجماعي في كيان واحد.

وبعد هذا العرض لأهم اتجاهات السنة النبوية، فيما يتعلق بالبيعة وقضية التجنيد السياسي للإمامة، بقيت مسألة مهمة توقف الفقهاء كثيراً لتحليل مغزاها ودلالاتها التي اختلفوا عليها؛ وهي مسألة ترك الرسول ﷺ للاستخلاف أو الوصية من بعده. ويمكن القول أن هذا الترك يحمل عدة دلالات مهمة:

* إن ترك الاستخلاف ليس صدفة، بل هو إرادة إلهية وإدراك واع من الرسول ﷺ، الذي مات وما ترك صغيرة ولا كبيرة من أمور الدين إلا أوفاها، فما كان ليترك هذا الأمر الأعظم من أمور المسلمين، إلا عن وحي وحكمة جماعها ابتلاء المسلمين وامتحان مدى استيعابهم لروح العقيدة والشريعة وسنة الرسول ﷺ.

* إن ترك النص في أمر من الأمور، إنما يعني إعمال المبدأ القرآني العام: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾، عملاً بقاعدة ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾، وعلى ذلك يمكن القول إن الشورى بين المسلمين هي قاعدة شرعية لا تقبل النقض فيما يتعلق بأمورهم جميعاً، وعلى رأسها تحديد **طريقة** تولية الإمام (الاتفاق على الآلية)، وتحديد **شخص** الإمام نفسه.

* يستدل من ترك الاستخلاف ترجيح البديل الآخر، وهو اختيار جماعة المسلمين لإمامهم، إلا أن هذا الاستدلال يظل نوعاً من الترجيح غير المحسوم، بحيث لا يمكن الحسم قطعاً ببطلان أنماط أخرى للتجنيد، قد يتوصل لها المسلمون ويطمئنون إليها، حسب درجة تطورهم التاريخي، مثل: الاختيار من قبل قلة محدودة العدد ممن يعرفون بأهل الحل والعقد، أو حتى من خلال العهد، خاصة إذا ما استوفى العهد شروط الشورى واتفاق الجماعة، كما حدث بشكل استثنائي في التاريخ الإسلامي، خاصة في عهد الخلفاء الراشدين، ويظل الأمر متوقفاً على الأدوات المتاحة ودرجة التطور التنظيمي، وما تتيحه من إمكانيات التوسع في تطبيق الشورى بمعناها الكامل، والذي يتجسد دون شك في اختيار الجماعة بأسرها للإمام.

المسألة الأخيرة التي يتعين مناقشتها هي مسألة **تغيير الحاكم**، والسمة المميزة لهذا الموضوع، أنه لم يثر في العهد النبوي، ومن ثم فهذه المسألة تخضع للاستدلال، قياساً على قواعد التولية أو النصب، حيث تتبع عملية الاستبدال والتغيير عملية التجنيد أو التولية، ومن ثم فإن قواعدها تظل تابعة بدورها لقواعد النصب وأحكامها تبنى على أساس أحكام النصب، وإذا كانت الشورى هي قاعدة التولية والنصب ، فإنه يتعين أن تكون بدورها قاعدة التغيير أو الخلع، وأخيراً فإنه يمكن القول بأن احتمال عقد البيعة للشروط يرتب أن مخالفة تلك الشروط تطلب المراجعة، بدءاً من النصيحة وانتهاء بالخلع.

خلاصة: المعايير الشرعية في التجنيد السياسي (الشروط والآليات)

نخلص مما سبق من عرض لما قدمه الفقه السياسي في موضوع التجنيد السياسي في الخلافة، إلى جانب مناقشة بعض تلك الأفكار وما تضمنته من إشكاليات، وطرح ما قدمته الخبرة النبوية في هذا الشأن، إلى تحديد أبعاد النمط المثالي في قضية التجنيد السياسي فيما يلي:

- إن الإمامة هي **ولاية دينية** ليس بمعنى أنها تحمل صفة القداسة أو احتكار تفسير النصوص الدينية، وإنما بمعنى القيام على تطبيق الشريعة في الجماعة المسلمة (أي حراسة الدين).

- يترتب على التعريف السابق للإمامة نتائج مهمة، في تحديد شروط التجنيد للولاية العظمى ومعاييرها؛ فيشترط في الإمام أن يكون **مسلماً** حسن الدين، **عدلاً** غير فاسق، وأن يكون على **علم** جيد بعلوم الشرع؛ ليستهدي بها في إصدار قراراته بما يوافق الشريعة، وأن يستوفي شروط **الكفاية** التي يتطلبها منصبه خاصة **سداد الرأي** ورجاحة العقل من جانب، و**القوة** والعزم اللازمين لإمضاء الأمور من جانب آخر.

ومن الشروط المهمة التي أشار إليها الفقهاء، بعض المعايير الموضوعية مثل **الشوكة** أو القاعدة السياسية والشعبية التي يستند إليها الإمام، مع أهمية مراعاة التوازن بين القوة السياسية والمعايير الشخصية، بحيث لا تخل الشوكة إخلالاً كبيراً بالمعايير والشروط السابقة.

اتفق جمهور الفقهاء على شرط **القرشية** فيمن يتولى الإمامة، إلا أن هذا الشرط اكتسب من وجهة نظر العديد من الفقهاء طابعا تاريخياً نسبياً؛ بمعنى أن وجوبه معتبر في إطار تاريخي معين هو قوة العصبية القرشية، وسقط لزومه بزوالها وزوال مقاصده الشرعية.

- إن **الشورى** بين المسلمين هي الأسلوب الشرعي للتجنيد السياسي؛ سواء من حيث تحديد آلية التجنيد ذاتها (بمعنى المفاضلة بين انتخاب الإمام عن طريق الاختيار العام، أو اختيار الخاصة من أهل الحل والعقد، أو العهد والاستخلاف من الإمام السابق)، أو من حيث تحديد شخص المتولي للإمامة، أو في إجراء استبدال أو تغيير للحاكم، فالآليات تختلف باختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية مع ثبات مبدأ الشورى قاعدة تقوم عليها أياً من تلك الإجراءات.

- إن بيعة الجماعة أو من يمثلها تمثيلاً صحيحاً، هي الإجراء الضروري الذي يكسب أيا من آليات الاختيار السابقة أساساً شرعياً، حيث تعني التزام المحكومين جماعة وأفراد بالطاعة للإمام.

والبيعة هي عقد أساسه الرضا، حيث اتفق الفقهاء على أن الإكراه مبطل للعقود أو مفسد لها ولاغ لما يترتب عليه من آثار.

- إن البيعة بوصفها عقداً ملزماً للطرفين، تقوم على فلسفة توازن الحقوق والالتزامات، وتحتمل مبدأ الشروط التي يتفق عليها طرفا العقد، وعلى رأسها الشروط التي أقرت في نماذج البيعة النبوية، وصارت أركاناً أصيلة في المفهوم الإسلامي للتجنيد السياسي، مثل: طاعة الحاكم في غير معصية الله، وضمان حق الفرد و الجماعة في مراجعة الحاكم بالنصيحة والأمر بالمعروف، ثم التساند والتضامن المتبادل بين الحاكم والمحكومين في العسر واليسر.

- من الوسائل الشرعية التي أقرتها السنة النبوية في تنظيم البيعة -والمشاركة عموماً- فكرة **التمثيل والنيابة** سواء استندت إلى الاختيار المباشر من الجماعة لممثليها (النقباء والعرفاء)، أو من خلال التمثيل العرفي المتفق على صحته (زعماء القبائل)، ويمثل هذا النمط التنظيمي القاعدة المعيارية في تشكيل ما يسمى بهيئة أهل الحل والعقد.

- بالنسبة للتجنيد **للولايات الفرعية** المنبثقة عن الإمامة (مثل وظائف السلطة التنفيذية والقضائية)، فهو أحد اختصاصات الإمام ومسئولياته أو من ينوب عنه، وقد أكد الفقه السياسي على مبدأ اختيار **الأصلح** وأهمية معيار **الكفاءة**، وقد ميز الفقه السياسي في تلك الولايات بين ما كان من الولايات الدينية أي التي يتطلب القيام بها العلم بالأحكام الشرعية (مثل القضاة وولاة الأقاليم وأمراء الجيوش وولاة الصدقات)، فهذا يقتضي إلى جانب الكفاءة معايير الإسلام والعلم الشرعي والعدل، أما ما كان من الأدوار التنفيذية التي لا تحتاج لذلك فتقتضي الكفاية والأهلية لمتطلبات المنصب.

يتعين أن يلتزم في عملية تجنيد الولايات الفرعية بالمعايير الموضوعية في الاختيار ومدى الأهلية للمنصب، والبعد عن المعايير الشخصية، مثل: اعتبارات القرابة والمجاملة والعصبية.

****

الفصل الثاني

الوظائف والبنية الحكومية للخلافة



مُقدِّمة

مثلت قضية تمييز الوظائف الحكومية من تصنيفها، أحد الاهتمامات التقليدية في النظرية السياسية منذ القدم، فمنذ طرح أرسطو تصنيفه الشهير الذي ميز فيه وظائف التقرير Deliberation من وظيفة الأمر والتنفيذ Commandement ووظيفة القضاء،[١] عالج العديد من المنظرين السياسيين موضوع وظائف الحكومة، ومن أشهر هؤلاء بوليبياس Polybius وشيشرون، ثم هوبز ولوك ومونتسكيو، غير أن أشهر النظريات السياسية على الإطلاق التي عالجت تمييز الوظائف الحكومية، هي نظرية فصل السلطات الكلاسيكية كما جسدها الأوراق الفيدرالية، التي أرست الدعائم النظرية للنظام السياسي الأمريكي في القرن الثامن عشر.

ورغم أن النسق الوظيفي الذي قدمه ألموند وباول، لدراسة الوظائف والعمليات الحكومية لا يخرج عن إطار التقسيم الثلاثي المعتاد، وهو وظائف صنع القاعدة وتطبيق القاعدة والتقاضي طبقا لها، إلا أنه يجتهد في طرح تلك الوظائف في إطار فكري مختلف نوعياً عن الإطار الأيديولوجي الضيق للنظريات السياسية الغربية التي سبق أن تناولته، وهذا الإطار الجديد هو إطار "علم السياسة"، ويعد هذا الطرح محصلة لتفاعل ثلاثة عناصر وتطورات؛ **الأول** هو عملية نقد نظرية فصل السلطات والأسس التي تقوم عليها ووجودها الفعلي في الواقع، حيث طرح الدّارسون في المقابل ظاهرة تعدد الوظائف السياسية للبنية أو الهيكل السياسي الواحد[٢]، التطور **الثاني** هو النـــزعة الواقعية المرتبطة

---

(١) ثروت بدوي، **النظم السياسية: النظرية العامة للنظم السياسية**، الجزء الأول (القاهرة: دار النهـــضة العربيـــة، ١٩٧٠)، ص ٢٧٣.

(٢) حيث طرح تمييز مفهومي الوظائف الأساسية من الوظائف الثانوية للبنية السياسية Structure كأن تقوم الهيئات التنفيذية إلى جانب دورها في تطبيق القواعد القانونية بأدوار أخرى كمصدر أولي لصنع القاعدة مثلاً، أو أن تقوم الهيئات القضائية بدور مهم في تقرير القواعد القانونية، على النحو الذي نراه حالياً بين الحين والآخر، حول هـــذا انظر:

- Almond & Powell , Comparative Politics: A Developmental Approach , op.cit , pp. 128-129

بالمدرسة السلوكية في العلوم الاجتماعية، والتي نقلت الدراسات الوظيفية من مجال النظرية المعيارية والتحديدات القانونية، والصياغات الأيديولوجية والطابع المؤسسي الشكلي إلى إطار البحث في السلوك السياسي ورصد القوى الدينامية المؤثرة في الواقع، والتطلع إلى اكتشاف قوانين الواقع، وليس إلى فرض قوانين على ذلك الواقع، العنصر **الثالث** هو الإطار المقارن الذي قدم ألموند وباول دراستهما الوظيفية من خلاله، بما يعني التوسع في المصادر والخبرات التاريخية والجغرافية، التي بني على أساسها نموذج التحليل، ومن ثم تحقيق كفاءة أكبر في تطبيق النموذج على عدد أكبر من الخبرات التاريخية[1]، ولعل هذه الأسس التي تعد إطاراً تحليلاً أكثر حيادية وعلمية، هي المسوغ الذي استندت إليه هذه الدراسة في الاستعانة بهذا النموذج؛ لدراسة البعد الهيكلي الوظيفي لتجربة حكومة الخلافة الإسلامية.

قدم ألموند وباول تقسيمهما للوظائف الحكومية التقليدية الثلاث، في إطار فئة وظيفية أكبر، هي العمليات والوظائف التحويلية والتي يقوم من خلالها النظام بتحويل المدخلات، التي ترد إليه (المطالب والمساندة) إلى مخرجات، أي قرارات سلطوية يتم تنفيذها، وتشمل تلك الفئة مجموعة سداسية من الوظائف هي التعبير عن المصالح، وتجميع المصالح، والاتصال، صنع القاعدة، وتطبيق القاعدة والتقاضي طبقا لها، ولا يدخل في نطاق الوظائف التي تؤديها الأبنية الحكومية بشكل أساسي سوى الوظائف الثلاثة الأخيرة، وهي تلك التي سيقتصر تناولنا عليها.

---

(١) حول المصادر النظرية وعمليات النقد التي بني على أساسها الاقتراب الوظيفي للسياسات المقارنة انظر:-
Ibid., p p 2 -13.

المبحث الأول
وظيفة صنع القاعدة

يتنازع اصطلاحاً "التشريع" و"صنع القاعدة" أحقية التعبير وأهليته في الدراسات السياسية المعاصرة عن الظاهرة نفسها، ألا وهي عملية إنتاج القانون الذي هو بمعناه الأكثر عمومية "مجموعة القواعد الملزمة التي تنظم العلاقات الاجتماعية"[١].

وإذا كان اصطلاح "صنع القاعدة" قد اكتسب رواجاً في الدراسات السياسية المعاصرة، فإن الفضل في ذلك يعود إلى المدرسة البنائية الوظيفية التي أكدت مزايا هذا المفهوم، في دراسة الظاهرة السياسية في مقابل مفهوم "التشريع" ذي الطابع القانوني التقليدي، فمفهوم "صنع القاعدة" من وجهة نظر "ألموند" و"باول" مثلا هو مفهوم أقل شكلانية من مفهوم التشريع، وأكثر تعبيراً عن الجانب الوظيفي، كما أنه من جانب آخر أقدر على التعبير عن وظيفة إنتاج القانون في كل المجتمعات قديمها وحديثها؛ حيث ينطوي مصطلح "التشريع" على دلالات تشير إلى وجود هيكل متخصص، وعمليات وإجراءات معينة مستقرة للقيام بهذه الوظيفة، الأمر الذي لا يتوفر غالباً إلا في النظم السياسية الحديثة، أما النظم السياسية التقليدية، فقد اتسمت وظيفة صنع القواعد القانونية فيها غالباً بالشيوع والانتشار Diffuse، بحيث يصعب تمييزها وتحديد هياكل معينة لأدائها.[٢]

والواقع أن هذا المحذور لا ينطبق على الخبرة الإسلامية بوجه خاص؛ حيث اتسمت وظيفة صنع القاعدة بدرجة كبيرة من الوضوح والتكامل، وتوافرت لها آلياتها وأبنيتها المتخصصة، مما يجعل مفهوم "التشريع" بمعناه الفني صالحاً للتعبير عنها، إلى جانب مفهوم "صنع القاعدة".

في هذه الدراسة سنستخدم مفهومي "التشريع "و "صنع القاعدة " جنباً إلى جنب،

---

(١) عثمان خليل، **المبادئ الدستورية العامة** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٦) ص٧.

(٢) Almond & Powel, Comparative Politics: A Developmental Approach op. cit., pp. 132.

ليس للأسباب الشكلية والفنية التي أوردها ألموند وباول، وإنما لعوامل موضوعية ترجع إلى خصوصية المفهوم الإسلامي للتشريع وحساسيته، مما يجعل لكلا المفهومين دائرة استخدامه وحقله الدلالي.

تبنّى الفكر الإسلامي التقليدي بمختلف مدارسه ومذاهبه، نظرية خاصة للتشريع قوامها قصر الاختصاص التشريعي على الله سبحانه وتعالى، فالخالق بوصفه "الشارع الأعظم"، قد أفصح عن شريعته من خلال "الوحي"، سواء لفظاً ومعنى في صورة القرآن، أو معنى دون اللفظ في سنة نبيه ﷺ: **﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾** (النجم:٣،٤)، وفى هذا السياق فقد ُنظر إلى إسهامات المجتهدين والفقهاء في تخريج واستنباط القواعد والأحكام الشرعية، ليس بوصفها "تشريعا" للقواعد ابتداء، وإنما هو"كشف" وإظهار لقاعدة قائمة فعلاً، سواء كانت ظاهرة ورد فيها نص قطعي أم غير ظاهرة لم يرد فيها نص قطعي، ويتم التوصل إليها بواسطة دليل شرعي أو على ضوء مبادئ الشريعة و روحها[1]، فالقرآن والسنة هما مصدرا التشريع، لذا درج الفقهاء على القول بأنه بانتقال الرسول ﷺ إلى دار البقاء، انقضى عهد التشريع، إذ تمت الشريعة ووضعت كلياتها: **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾** (المائدة:٣).

لقد ترتب على هذا المفهوم للتشريع، نتائج بالغة الأهمية على مجمل التراث التشريعي الإسلامي، بل يمكن القول: إن هذا التعريف الأولي حدد ملامح هذا التراث من أكثر من زاوية أهمها: **أولا** تمييز الشريعة من الفقه، **فالشريعة** هي مجمل الأحكام التي جاء بها الوحي، من قرآن أو سنة سواء تعلقت بالعقائد أو الأخلاق أو السلوك، أما **الفقه** فهو "العلم" بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية "أو بالاستدلال، **فالشريعة** هي الأحكام الإلهية كما هي وكما أنــزلها الخالق، أما **الفقه** فهو المعلوم منها والمستنبط من أحكام بجهد بشري بذله المجتهدون من الفقهاء، ثم **الشريعة** تتسع دائرة أحكامها

---

(١) حول هذا المعنى انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص٩٦. انظر أيضا حامد يوسف العالم، مرجع سابق، ص٢١.

لتشمل العقائد والأخلاق إلى جانب السلوك، أما **الفقه** فيقتصر على الأحكام العملية أو أحكام السلوك سواء كانت العبادات أو المعاملات، كما ينفرد الفقه عن الشريعة بمكونه الاجتهادي أي بمجموعة الأحكام الاجتهادية التي لم ترد بشأنها نصوص قطعية، والتي يتوصل إليها المجتهد بأدلة مختلفة، وتحتمل الخلاف بين المجتهدين"[١].

النتيجة **الثانية** التي تُعزى إلى هذا التعريف الإسلامي الخاص للتشريع، تمثلت في أنه طالما أن عمل المجتهد فيما لم يرد فيه نص مباشر ليس تشريعاً أو خلقاً لحكم شرعي ابتداء، وإنما هو كشف واستنباط لهذا الحكم بالأدلة ، فقد عُني الفقهاء ببناء قاعدة منهاجية شديدة التماسك والانضباط؛ لاستنباط الأحكام والاستدلال عليها، وتم بناء إطار محكم من القواعد لضبط استخدام الأدلة الشرعية، وتحليل الأحكام وتصنيفها وإرساء القواعد الأصولية اللغوية والقواعد الأصولية التشريعية التي تنظم عملية الاجتهاد وتضبطها، ومن ثم يمكن القول بأن تبني المسلمين لذلك التعريف الخاص لمفهوم التشريع وإخلاصهم له وتقديرهم لما ينطوي عليه من حساسية، هو الحافز وراء إنتاج تلك الثروة المنهاجية العظيمة، التي تراكمت في إطار ما يسمى بعلم أصول الفقه.

أما النتيجة **الثالثة** فقد تمثلت في افتراق مسارات الفقه الإسلامي (السني) إلى مذاهب شتى، ووجه التمذهب فيها وأساسه منهاجي يقوم على مدى التوسع أو التضييق في المكون الاجتهادي لفقه كل مدرسة، ما بين "مدرسة الرأي" و"مدرسة الحديث" والاتجاهات الوسيطة بينهما، ومن ثم ما يعتمده كل منها من أدلة ومدى اعتمادها على النص أو النظر الاستدلالي، ولعل أكثر الأدلة التي اختلفت حولها المذاهب، هي أكثرها أخذاً بالاجتهاد والنظر وتحرراً من النص المباشر مثل: القياس والاستحسان و المصالح المرسلة، لذلك وجدنا أنصار القياس يعمدون إلى إعادة تعريف القياس تعريفاً شرعياً، ينبع من أصل مفهوم "التشريع" نفسه، إذ يرون أن **القياس** بوصفه "تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع" لا يعدو أن يكون إظهاراً لأن حكم الله في الأصل هو حكمه في الفرع، وأن الحكم الإلهي في

---

(١) حول هذا المعنى انظر: شعبان محمد إسماعيل، **المدخل لدراسة القرآن والسنة والعلوم الإسلامية**، الجزء الثاني (القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠)، ص٣١١.

الفرع إنما هو ثابت ابتداء وهو ما يعنيه الأصوليون بقولهم: إن "القياس مظهر للحكم لا مثبت له"[١]، وفي هذا السياق أيضا كانت إدانة الإمام الشافعي لأداة الاستحسان، التي قال بها الحنفية وغيرهم ولم يعتمدها هو أداة من أدوات مذهبه بأن "من استحسن فقد شرع"، ولعل هذه العبارة توضح الحساسية التي أخذ بها الفقه الإسلامي التقليدي مفهوم التشريع كاختصاص إلهي محض، وما ترتب على ذلك من إشكالية تكييف الاجتهاد في منظومة قانونية تتمحور حول هذا المفهوم.

وإذا كانت الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة، قد تحررت إلى حد ما من الحساسيات المرتبطة بمفهوم "التشريع"، تأثرا بشيوع هذا الاصطلاح في القوانين الوضعية، وتلاشي ما ارتبط به من قدسية، فقد بذل هؤلاء محاولات توفيقية بين المفهوم التراثي الإسلامي والمفهوم الحديث للتشريع؛ فميزو بين التشريع الإلهي والتشريع الاجتهادي،[٢] أو بين التشريع "ابتداء" والتشريع "ابتناء"، وبين التشريع الحقيقي والتشريع المجازي الذي يرادف الاجتهاد[٣]، ورغم تلك المحاولات فقد ظلت المحاذير والتعقيدات المرتبطة بمفهوم **التشريع** في التصور الإسلامي قائمة خاصة مع تنامي النــزعات السلفية المعاصرة وصعودها وانتعاش مفهوم الحاكمية السياسية.

في هذا السياق تظهر فائدة استخدام مفهوم "صنع القاعدة "، فهو إلى جانب خلوه من المضامين والتعقيدات الأيديولوجية السابقة، فهو مفهوم واسع يجمع في طياته عملية "التشريع" بالمفهوم الإسلامي، إلى جانب سائر العمليات الملحقة والمكملة لها والتي تعد في الرؤية المعاصرة من صميم عملية صنع القاعدة القانونية، وإن مفهوم صنع القاعدة يشمل خلق الحكم (أي التشريع) وإنشاءه، كما يشمل اقتراح القوانين، واستنباطها من مصادرها، وصياغتها، وإصدارها، كذلك يشمل اجتهادات القضاة، أثناء التقاضي تماشياً مع القاعدة أو خروجاً عليها، بل يشمل التعديلات -وربما التحريفات- التي تحدثها السلطة التنفيذية على القاعدة أثناء التطبيق أو من خلال قراراتها التنفيذية.

---

(١) محمد سلام مدكور، **الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٢) انظر: محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة** (د م: دار الفكر،١٤٠٩ هـ/١٩٨٩م). ص ٣٤، ٨٠.

(٣) انظر: يوسف حامد العالم، مرجع سابق، ص ٢١.

في هذا المبحث سيتم تناول وظيفة "صنع القاعدة " بهدف التوصل للخصائص النموذجية أو الشرعية لأداء تلك الوظيفة من المنظور الإسلامي، ويكون التناول من زاويتين يخصص لكل منهما مطلب خاص: **الأولى** تحليل عناصر صنع القاعدة وهي: مصدر القاعدة، وأداة الوصول إلى القاعدة وآليته، ثم القاعدة نفسها، المطلب **الثاني** يخصص لتناول دور السلطة في صنع القاعدة في مؤسسة الخلافة، أو صنع القاعدة كوظيفة من وظائف النظام السياسي وأبعادها.

المطلب الأول
عناصر صنع القاعدة

في هذا المطلب سيتم تناول وظيفة صنع القاعدة في المنظومة الإسلامية بالتركيز على ثلاثة عناصر تمثل أهم عناصر تلك الوظيفة، هي مصدر القاعدة، وأداة صنع القاعدة وآليته، ثم القاعدة الشرعية ذاتها.

١- مصدر القاعدة

المصدر الثابت والمستقل للقاعدة القانونية في المنظومة الإسلامية هو القرآن والسنة؛ فهما معا يكونان ما يعرف "بالشريعة"، باعتبارها مجمل الأحكام التي سنها الله لعباده، ليكونوا مؤمنين صالحين سواء تعلقت تلك الأحكام بالأفعال، أم بالعقائد، أم بالأخلاق، كما يشكل هذان المصدران معا ما يعرف **بالدين** أو **الملة** الذي يتطابق معناه مع الشريعة بمعناها الواسع السالف الإشارة له، والذي لا يقتصر على الأحكام العملية وإنما يشمل الأحكام العقدية والخلقية.

أولاً القرآن: هو في تعريف الأصوليين: لفظ الله المنـــزل على قلب رسوله ﷺ بلسان عربي مبين، المنقول إلينا بالتواتر، والمكتوب بين دفتي المصحف، المبتدئ بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس.

والقرآن هو الأصل الجامع للدين والشريعة والأحكام، وحجيته تكاد تكون من الضروريات الدينية التي لا تفتقر إلى إقامة دليل، أو سياقة برهان، ولا تحتاج إلى تقرير

واستدلال لأن ذلك معلوم من دين الأمة بالضرورة كما يقول الشاطبي في الموافقات. ونصوص القرآن جميعها قطعية، من جهة ورودها وثبوتها ونقلها عن الرسول ﷺ، حيث نقلت بطريق التواتر، أما من جهة دلالاتها على ما تضمنته من أحكام فتنقسم إلى قسمين: نص قطعي الدلالة على حكمه، ونص ظني الدلالة على حكمه وهو ما دل على معنى ولكن يحتمل أن يُؤول ويُصرف عن هذا المعنى ويُراد منه معنى غيره، وهذا هو مجال اجتهاد الفقهاء واختلافهم.(١)

تنقسم أنواع الأحكام التي جاء بها القرآن إلى ثلاثة أنواع هي الأحكام الاعتقادية، والأحكام الخلقية، والأحكام العملية التي تتعلق بما يصدر عن المكلفين من أقوال أو أفعال وعقود وتصرفات، وقد قدر الفقهاء عدد آيات الأحكام العملية ما بين دينية ومدنية وقضائية وسياسية بنحو مائتي آية من بين ستة آلاف آية هي عدد آيات القرآن، وعدّها بعضهم خمسمائة(٢)، وتنتظم تلك الأحكام العملية في نوعين: أحكام العبادات كالصلاة والزكاة وغيرها، وأحكام المعاملات، وهى الموضوع الأساسي لوظيفة التشريع بالمعنى السياسي والمدني الذي نتناوله في هذا السياق.

وقد تنوعت أحكام المعاملات التي جاء بها القرآن الكريم من حيث موضوعاتها بين سبعة أقسام منها: أحكام الأحوال الشخصية التي تتعلق بالزواج والأسرة والميراث، والأحكام المدنية من بيع وإجارة ورهن وشركة الخ، والأحكام الجنائية من حدود وقصاص ودية وأحكام المرافعات التي تتعلق بالقضاء والشهادة واليمين وغيرها من الإجراءات الخاصة بتحقيق العدل بين الناس، والأحكام الدولية التي تنظم علاقة المسلمين بغيرهم سلماً وحرباً داخل دولة الإسلام وخارجها، والأحكام الاقتصادية والمالية التي تتعلق بتوزيع الثروة داخل الأمة وقواعدها المنظمة، وأخيراً ما يسميه بعضهم بالأحكام الدستورية التي تتعلق بنظام الحكم وأصوله، وتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتقرير ما للأفراد من حقوق، وقد قدرها الفقهاء بنحو عشر آيات.(٣)

---

(١) انظر عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥.

(٢) انظر: حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٣٢-٣٣.

ثانياً السنة: وهي في اصطلاح الأصوليين:"ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، من حيث كونه دليلاً على الأحكام ومصدراً من مصادر التشريع"[(١)]، أي ما قصد به التشريع والاقتداء، والسنة تأتي في المقام الثاني بعد القرآن لكونها في معظمها ظنية الثبوت، لم تبلغ إلينا بطريق التواتر، وحجيتها ثابتة بالنص والإجماع.

ودور السنة بالنسبة للتشريع متعدد الأبعاد: فهي إما سنة **مقررة** أو مؤكدة لحكم ورد في القرآن إذا جاءت موافقة لهذا الحكم، وإما "**مبينة**" لمجمل أو تفيد **التخصيص** لحكم عام، أو **مقيدة** لأحكام مطلقة وردت في القرآن، ومثال لبيانها تحديد عدد ركعات الصلاة وكيفيتها، وهناك السنة "**المشرعة**" والمنشئة لحكم سكت عنه القرآن مثل الأحاديث الدالة على التحريم بالرضاع ما حرم نكاحه بالنسب من النساء، ووجوب الكفارة على منتهك حرمة رمضان، والقضاء بشاهد واحد مع يمين المدعي، وأخيراً هناك السنة الناسخة لحكم قرآني بشروط معينة.[(٢)]

ويمثل القرآن والسنة الأصلين اللذين تصدر عنهما القواعد، سواء كانت قواعد جزئية أو قواعد كلية، وسواء تم استنباط هذه القواعد مباشرة من نصوص قطعية، أو تم استنباطها بالقياس أو الاستدلال عليها في ضوء القواعد الكلية، التي استخلصها الفقهاء من المنهج القرآني في التشريع.

٢- أداة صنع القاعدة وآليته - المجتهد والاجتهاد:

المجتهد هو العنصر الفاعل في عملية صنع القاعدة سواء كان خليفة، أو فقيهاً متفرغاً، أو متولياً لوظيفة أو (ولاية) تقتضي منه البت في مصالح الناس وأقضيتهم أو الحكم بينهم، كأن يكون أميراً على إقليم أو على الجيش أو وزيراً بالتفويض أو والياً على المظالم أو قاضياً أو مفتياً.

والاجتهاد يعني:"بذل الجهد في طلب الحكم الشرعي من دليل من الأدلة الشرعية"[(٣)]،

---

(١) انظر: حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص٦٩.

(٢) حول ذلك انظر: محفوظ إبراهيم فرج، **التشريع الإسلامي في مدينة الرسول ﷺ** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م)، ص ٥١-٥٣. وانظر أيضاً: حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ٨٥، ٨٨، ٩١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١.

وهو ضرورة مفترضة نظرياً في كل تلك الوظائف ذات الطابع السياسي لضمان "الشرعية" في الأداء، لذلك وضع الفقهاء الاجتهاد ضمن الشروط اللازمة للخلافة وسائر الولايات، على نحو ما سبق تناوله في الفصل السابق.

وإذا كان النسق القياسي للسياسة الشرعية قد قام على اعتبار الاجتهاد وظيفة تنتشر في ثنايا مؤسسات الحكم إلى جانب مؤسسات العلم، فإن وظيفة الاجتهاد قد انحسرت واقعياً وتاريخياً، لتصبح وظيفة مستقلة، يتوفر عليها أناس مخصوصون تفرغوا للعلم الشرعي هم الفقهاء، ويمكن القول إن "المجتهد" الأعظم أثراً في صنع القاعدة وفي إرساء التراث التشريعي الإسلامي الضخم، إنما هو **الفقيه** بما توفر للفقهاء من تفرغ للعلم وتحصيل للعلوم الشرعية، وتطوير للمناهج والأدوات اللازمة للاجتهاد، واتصال بمشكلات الناس ومسائلهم، التي تعقدت باتساع الدولة الإسلامية ودخول أجناس وأعراق جديدة فيها، ولهذا الدور المتميز الذي لعبه الفقهاء في تاريخ الاجتهاد فقد تداخل مفهوما **الفقيه والمجتهد** إلى الحد الذي جعل الأصوليين يرادفون بين المفهومين في تعريفهم للفقه.

أهم **ما يميز المجتهد** أنه يتوصل إلى الأحكام والعلم بها، عن طريق النظر والاستدلال بأدلتها التفصيلية، أي أنه يملك مكنة وأهلية التعامل المباشر مع مصادر التشريع، بما يحوز من وسائل استنباط الأحكام واستخدام الأدلة، وفي مقابل ذلك هناك **المقلد**؛ وهو الذي يحفظ المسائل والأحكام التي اجتهد فيها وتوصل إليها فقهاء سابقون دون النظر والاستدلال بالأدلة أو تعامل مباشر مع مصادر الأحكام (القرآن والسنة)، وإنما مع مصنفات الفقهاء والمجتهدين السابقين.[1]

وقد ثبتت **حجية الاجتهاد** بالعديد من النصوص، لعل أشهرها حديث معاذ بن جبل الشهير حين بعثه الرسول ﷺ قاضياً في اليمن فسأله عن مصادر أحكامه، وأقر الرسول ﷺ منهج معاذ في البحث عن الأحكام في القرآن، فإن لم يجد ففي السنة، فإن لم يجد يجتهد رأيه، كذلك ورد عن الرسول ﷺ ما يفيد ثواب المجتهد، حيث ورد في الصحيحين عن

---

(١) انظر: محمد سلام مدكور، **الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٤٦-٤٧. وحول عصر التقليد في تاريخ الفقه الإسلامي وخصائصه انظر: نفس المرجع، ص ٩٣-٩٧. وحول قضية الاجتهاد والتقليد وما دار حولها من جدل انظر: محفوظ إبراهيم فرج، مرجع سابق، ص ١٠٤- ١١٠.

عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: «**إذا حكم الحاكم ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[1].

ومجالات الاجتهاد في التشريع الإسلامي واسعة، حيث إن أكثر ما ورد في الشريعة هو من باب الكليات والقواعد العامة، التي يمكن أن يدخل تحتها من التطبيقات والفرعيات، ما يمكن أن يجتهد في تطبيقه وتكييفه ومراعاة الأحوال فيه حسب الزمن والمجتمعات والظرف، كذلك يعتبر ما سكتت عنه الشريعة متروكاً للاجتهاد مع مراعاة أهداف الشريعة وكلياتها[2]، وهناك دور المجتهدين في استنباط مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، ثم في إجراء هذه العلل ومراعاة تلك المقاصد بحسب الأزمنة والأحوال، بل إن من هذه المقاصد ما غلّبه المجتهدون على نص جلي لمصلحة أو درء مفسدة، مثال ذلك ما قرره الخليفة الثاني عمر بشأن خراج العراق، ووقفه حد السرقة في المجاعة، ومنعه سهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات، وما قضى به فقهاء المدينة بشأن جواز التسعير، وعدم قبول توبة المحاربين قبل المقدرة عليهم.[3]

وإذا كان مجال الاجتهاد واسعاً في النصوص ظنية الورود والدلالة، فإن ما اتفق على جعله حداً يقف عنده الاجتهاد هو النصوص القطعية، مثل: ما ورد في القرآن والسنة من أحكام تفصيلية في الميراث والزواج والنفقة والطلاق والحدود فهو واجب التطبيق ولا مجال للاجتهاد فيه، ومع ذلك يقول الفقيه ابن حزم "وهل اختلف الناس إلا في المنصوصات وما اختلف اثنان قط فصاعدا في شئ من الدين، إلا في منصوص من القرآن والسنة، فمن قائل ليس عليه العمل، ومن قائل هذا يُلقى بخلاف ظاهره، ومن قائل هذا خصوص، ومن قائل هذا منسوخ، ومن قائل هذا تأويل"[4]، وقد زخرت كتب الفقه بقواعد وأحكام لم

---

(١) أخرجه البخاري ، أنظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم الحديث ٧٣٥٢، ج١٣، ص ٣٣٠.

(٢) محمد المبارك، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٣) حول اجتهادات الصحابة والتابعين، انظر: محفوظ إبراهيم فرج، مرجع سابق، ص ٧١-١٠٢.

(٤) حول مشكلة الاختلاف في النصوص وأسباب ومداخل الاختلاف في المنصوصات بدءاً من اللغة ودلالاتها المختلفة، والبيان ومعناه، وحتى عدالة الرواة ومناهج التأويل... الخ. انظر: ابن حزم الظاهري، **الأحكام في أصول الأحكام**، حققه وراجعه: لجنة من العلماء (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م) ص ٧٧ وما بعدها.

تثبت بنص شرعي، وإنما ثبتت باجتهادات المجتهدين المهتدين بروح الشريعة ومبادئها ومقاصدها العامة.[1]

وبالنظر إلى خطورة دور المجتهد وعظمه في صنع القاعدة، فقد وضع الفقهاء **شروطاً مشددة للتصدي لوظيفة الاجتهاد** منها: **أولاً** العلم المتمكن باللغة العربية، وطرق دلالة عباراتها ومفرداتها وفهم أساليبها. **ثانياً** العلم بالقرآن وبما ورد فيه من أحكام شرعية، والآيات التي نصت على تلك الأحكام، وطرق استخراج تلك الأحكام من آياتها، وما صح من أسباب النـــزول، وما ورد في تفسيرها وتأويلها من آثار، والعلم بالناسخ والمنسوخ. **ثالثاً** العلم بالسنة النبوية؛ متواترها وآحادها وصحيحها وحسنها وضعيفها وما ورد بها من أحكام. **رابعاً** العلم بوجوه القياس والعلل والحكم التشريعية التي شرعت من أجلها الأحكام. **وأخيراً** الخبرة بواقع الناس وأحوالهم ومعاملاتهم وعرفهم[2]، ويضاف لما سبق من شروط الكفاية شرط أخلاقي هو الورع والتقوى فإن الفاسق لا يوثق بأقواله.[3]

لقد شغلت قضية الاجتهاد جانباً عظيماً من **التاريخ الفكري والثقافي** لتيار أهل السنة والجماعة (بعيداً عن الصراع العقائدي السياسي بين هذا التيار وغيره من الفرق الذي كان مجاله علم الكلام)، ويجسد هذا التاريخ تطورات الذهنية الجماعية للأغلبية السنية ويرصد تطوراتها، فقد انقسم الفقه ومعه التشريع الإسلامي إلى مدرستين كبيرتين هما: **مدرسة الحديث** والأثر ممن تمسكوا بالنص وأثر السلف وإن ضعف سنده وغلبوه على الرأي وإن قويت حجته، وعلى الطرف الآخر كانت مدرسة **أهل الرأي** والاجتهاد التي قادها الفقه الحنفي والتي اهتم فقهاؤها - بعد النصوص القطعية - بالبحث عن العلل التي من أجلها شرعت الأحكام وجعلوا الحكم دائراً معها وجوداً وعدماً[4]، وقد أثار هؤلاء بآرائهم ومناهجهم التي استندت على التوسع في استخدام القياس والاستحسان حركة نقدية مقابلة، اتخذ بعضها طابعاً منهاجياً علمياً، فأثمر الاثنان ثروة منهاجية كبرى، في قواعد

---

(١) انظر أمثلة لهذه الاجتهادات في: محمد سلام مدكور، **الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٥٨-٧٣.

(٢) انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٢١٨-٢٢١. ومحفوظ إبراهيم فرج، مرجع سابق، ص ٦٨-٦٩.

(٣) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٤٠١.

(٤) محمد سلام مدكور، **الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٨٠.

الاستنباط والاجتهاد وأصولهما وضوابطهما، كإسهامات الإمام الشافعي في أصول الفقه، كما اتخذت بعض الاتجاهات النقدية طابعاً أكثر حدة مثل: موقف الظاهرية الذين وصفوا مدرسة الرأي بأنها فلسفة فارسية، صيّرت الفقه الذي هو من الشريعة المنــزلة عملاً وضعياً.[١]

ورغم ما سبق فإن **قيمة الاجتهاد في التشريع الإسلامي**، لا تدين لمدرسة الرأي وحدها، بل تدين بالكثير لخصومها من تيار الحديث والأثر، مثل: مذهب الإمام مالك الذي فتح باباً واسعاً للاجتهاد باعتماده "المصالح المرسلة" دليلاً للتوصل إلى الأحكام الشرعية، كذلك يدين الاجتهاد للإمام ابن حنبل بالقاعدة العظيمة الأثر، التي أرساها في باب المعاملات والعقود، والتي تقوم على أنه إذا لم يكن في المسألة نص ولا أثر ولا قياس، فإن "الأصل هو الإباحة لا الحظر"، وكان في هذه الناحية أوسع مذاهب الفقه وأيسرها بالناس[٢]، غير أن الأثر الأعظم للاجتهاد هو ما استقر عبر هذا الجدل من مبادئ جليلة مثل: تقرير شرعية الاختلاف في الرأي، وتعدد الآراء، ونسبية الرأي الواحد، الأمر الذي أكده قولاً وفعلاً أئمة الاجتهاد[٣]، وقد تأسس مبدأ الخلاف والتعدد في قاعدة منهاجية مستقرة للاجتهاد قوامها، أن"الاجتهاد لا يُنقض بمثله" سواء من المجتهد نفسه أو من مجتهد غيره بما يعد ضرورة كذلك لاستقرار الأحكام.[٤]

٣ – القاعدة القانونية

القاعدة القانونية في المصطلح التشريعي الإسلامي هي **الحكم الشرعي**، وهو في تعريف الأصوليين "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، طلباً أو تخييراً أو وضعاً". أما الفقهاء فيعنون به المردود الفعلي للحكم على سلوك المكلف؛ فالحكم الشرعي بالنسبة لهم هو "الأثر الذي

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢-١٣٣.

(٣) كان الإمام أبو حنيفة يقول "هذا رأي أبي حنيفة، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن منه فهــو أولى بالصواب ". وكان مالك يقول إذا استنبط حكما: انظروا فيه، فإنه دين، وما من أحد إلا مأخوذ مــن كلامــه ومردود عليه، إلا صاحب هذه الروضة (يعني الرسول ﷺ)، كما رفض الإمام مالك اقتراح الرشيد بأن يعمم كتابه الموطأ ويحمله على رقاب الناس، أي يجعل منه مذهباً رسمياً لا يخالفه أحد.

(٤) عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٢٢١.

يقتضيه خطاب الشارع في الفعل، كالوجوب والحرمة والإباحة لسلوك معين"[1]، مثل وجوب الصلاة وتحريم الخمر وإباحة الفطر أثناء السفر، وهذه القواعد أو الأحكام الجزئية العملية، هي بمثابة اللبنات الأساسية للبناء التشريعي.

في إطار التعريف السابق، يمكن تناول القاعدة القانونية أو الحكم الشرعي من زوايا ثلاث: أولها البناء أو التكوين الموضوعي للقاعدة (بيئتها الداخلية)، ثم السياق أو النسق العام الذي تنتظم فيه القاعدة في إطار منظومة التشريع (البيئة الخارجية)، وأخيراً أنواع القاعدة أو الأحكام الشرعية وتصنيفاتها.

أولاً- التكوين الموضوعي للقاعدة: يعد الحكم الشرعي محصلة لتلاقي ثلاث عناصر أساسية وتفاعلها هي: أولاً **مشكلة** اجتماعية تتطلب التنظيم. ثم **مجموعة المبادئ والقواعد** التي يتم على ضوئها تنظيم هذه المشكلة، وهي في الحالة الإسلامية الشريعة كما بينها القرآن والسنة، ثم أخيراً عنصر فاعل يتولى إجراء التفاعل المطلوب بين العنصرين السابقين بالبحث عن الحل الذي يقدمه الشرع لمشكلة معينة، بما يمكّن من مواجهة أبعادها كافة وهو **المجتهد**، وقد تناولنا العنصرين الثاني والثالث بالتحليل وبقي العنصر الأول الذي يمثل الحافز المحرك لعملية صنع القاعدة.

و**المشكلات** التي تستدعي التنظيم القانوني لا تكون مشكلات فردية، بل هي مشكلات عامة تقبل التكرار على المستوى الفردي، وتتمثل "المشكلة" في إحدى صورتين إما نفعا يرغب في جلبه أو ضرراً يُرجى دفعه، وهو ما يمكن التعبير عنه إجمالاً بوجود **مصلحة** يُتوخى تنظيمها من خلال الشرع، وقد قسم الفقهاء أنواع المصلحة التي يرغب في تنظيمها إلى ثلاثة أنواع؛ أولها "المصلحة المعتبرة" وهي التي بادر الشرع إلى تنظيمها ووضع أحكاماً لتحقيقها، وقد نظم الشارع جملة من المصالح تعبر عن الثوابت الإنسانية القائمة في كل زمان ومكان، مثل: حفظ الدين والنفس والمال والعرض والعقل، وذلك من خلال أحكام الزواج والميراث والحقوق المالية وأحكام القصاص وحد السرقة والزنا والحرابة.. الخ، النوع الثاني هو تلك المصالح التي ردها الشرع ورفضها فتسمى "مصلحة

(١) المرجع السابق، ص ١٠٠.

ملغاة" مثل: الربا أو أكل الميتة ولحم الخنـــزير وخلاف ذلك مما حرم شرعاً، أما النوع الثالث فهي مصالح مستحدثة لم يعالجها الشرع وسميت بـــ"المصالح المرسلة"[١]، وهذه الأخيرة قسمها الفقهاء بين مصلحة يمكن تنظيمها من خلال الشرع بالبحث لها عن شبيه من خلال القياس وسميت بـــ "المناسب المرسل"، وأما ما أعضلهم إيجاد دليل له في الشرع فقد اختلف فيه العلماء واختلفت اجتهاداتهم[٢]، والخلاصة فيما يتعلق بهذا العنصر المهم من عناصر "الحكم" أن المرجعية في تحديد المصلحة -سواء أكانت درءاً للمفاسد أم جلباً للمصالح- ليست متروكة للتقدير البشري المطلق بل مردها الشرع، والحكمة في ذلك، أن الله وهو خالق العباد الخبير بهم، هو الأقدر على الموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة من جانب، وبين مصالح العباد الدنيوية والأخروية التي يقوم الشرع على السعي لها والعمل من أجلها، لذا وصفت المصلحة المعتبرة من الشارع بالمصلحة الشرعية.[٣]

ثانيا- النسق العام للقواعد في البناء التشريعي الإسلامي: لا يعد الحكم الشرعي التفصيلي هو النموذج الوحيد للقاعدة في المنظومة الإسلامية، كذلك لا توجد تلك الأحكام كجزئيات منفردة في فراغ تشريعي واسع، وإنما تمثل الأحكام الشرعية جزءاً من منظومة تشريعية شاملة من القواعد تتدرج من الكلي إلى الجزئي، ومن الأشمل الأعم إلى الأخص، ومن أهم تلك القواعد:

أ- دائرة الأحكام الشرعية العملية وهي الموضوع الأساسي للتشريع، ومجال الاهتمام الأساسي لعلم الفقه.

---

(١) عرف أبو إسحاق الشاطبي المصالح المرسلة بقوله: "يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه قياساً بحيث إذا عُرض على العقول تلقته بالقبول" انظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، **الاعتصام** (القاهرة: دار الكتب الخديويـــة، ١٣٣١هـ/١٩١٣م) ص ٢٨١- ٢٨٢.

(٢) يقول الشاطبي: "إن أهل الأصول قد اختلفوا في المصلحة المرسلة على أربعة أقوال؛ فذهب القاضي (يعني القاضي أبو بكر الباقلاني أحد مجددي الفقه الشافعي وأئمة علم الكلام الأشاعرة) وطائفة مـــن الأصـــوليين إلى رده، وأن المعنى لا يعتبر ما لم يستند إلى أصل، وذهب مالك إلى اعتبار ذلك وبنى الأحكام إليه علـــى الإطـــلاق، وذهـــب الشافعي ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذي لم يستند إلى أصل صحيح ولكن بشرط قربه من معاني الأصول الثابتة". انظر: المرجع السابق، ص ٢٨٢.

(٣) حول مفهوم المصلحة الشرعية، ومعالجة الفقهاء لها انظر: يوسف حامد العالم ، مرجع سابق، ص ١٣٤-١٥٤.

ب – يعلو مستوى الأحكام الشرعية الفرعية أو الجزئية – من حيث العمومية لا درجة الإلزام– دائرة ثانية هي دائرة **القواعد الفقهية**. و"القواعد الفقهية" هي المرشد للفقيه المجتهد في تخريج الأحكام الشرعية، وهي تختلف عن "القواعد الأصولية" والتي تعد مجال اهتمام علم أصول الفقه وإن كانت تندرج تحتها[1]، وتمثل القواعد الفقهية أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها تجمع بين إيجاز الصياغة مع عموم المعنى، والاستيعاب للفروع الجزئية، كما يُهتدى بها كلما أعوزت صانع القاعدة الحجة واحتاج إلى الدليل في استنباط أحكامه، وهذه القواعد تماثل من حيث دورها في النسق التشريعي الإسلامي مبادئ القانون في الشرائع الوضعية. وقد عدد بعض الفقهاء ما يقرب من مائتي قاعدة فقهية من أهمها[2]: أن الحكم يتبع المصلحة الراجحة، اليقين لا يزال بالشك،المشقة تجلب التيسير، الضرر يزال، الضرر لا يزال بالضرر، يُتحمل الضرر الخاص لأجل رفع الضرر العام، درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، الضرورات تبيح المحظورات، ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها، ما اجتمع محرم ومبيح الاغلب المحرم، إذا تعارض المانع والمقتضي قُدم المانع، العادة محكمة، الأمور بمقاصدها، الحدود تدرأ بالشبهات، الأصل في الأشياء الإباحة، ما لم يدل دليل على غير ذلك، يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد... الخ.

ج– الدائرة الثالثة هي دائرة **القواعد الأصولية التشريعية**، وهي قواعد استقاها علماء أصول الفقه من استقراء الأحكام الشرعية، وعللها، وحكمها التشريعية، ومن النصوص التي قررت مبادئ تشريعية عامة وأصولاً تشريعية كلية، وهذه القواعد يتعين مراعاتها في استنباط الأحكام من النصوص، كما تجب مراعاتها في استنباط الأحكام فيما لا نص فيه؛ ليكون التشريع محققاً ما قصد به موصلاً إلى تحقيق مصالح الناس والعدل

---

(١) حول الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية وأهم مصنفات القواعد الفقهية في إطار كتابات تخريج الفروع، انظر: شعبان إسماعيل، مرجع سابق، ص ٤٢٤-٤٣٥.

(٢) انظر على سبيل المثال: السيوطي جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر، **الأشباه والنظائر في الفروع** (جاكرتا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د ت). وانظر أيضاً من المراجع المعاصرة: حسن الخطيب، مرجع سابق، ص ٢٢٥-٢٦٤.

بينهم[1]، وهذا النوع من القواعد يمثل الرباط الذي يصل المجتهد بوثاق لا ينفصم مع الشريعة ويضمن له عدم الجنوح أو الشطط.

على رأس القواعد الأصولية التشريعية تأتي **المقاصد العامة من الشريعة**. وأساسها أن المقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام، هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياهم، وتوفير حاجياهم، وتحسيناهم، وقد خلص العلماء أن "الضروريات" التي حرص الشارع الأعظم على كفالتها بالحفاظ عليها أو الدفع عنها هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، وهي أمور لا تقوم حياة الناس ولا تستقيم إلا بها، يلي ذلك في الأهمية "الحاجيات"، وهي ما يحتاج إليه الناس لليسر والسعة واحتمال مشاق التكليف مثل: الرخص، وفي المقام الثالث هناك "التحسينات" وهو ما تقتضيه المروءة، والآداب وسير الأمور دون أن تختل حياة الإنسان بفقده مثل: تحريم الغش والتدليس، والإسراف والتقتير، والنجاسة.[2]

ويمكن القول إن مجمل البناء التشريعي أو الأحكام الشرعية التي جاء بها الشرع الإسلامي إنما يندرج تحت هذه التصنيفات الثلاث للمقاصد [3]، وتتدرج القواعد والأحكام الشرعية من حيث إلزاميتها بين الوجوب والندب والإباحة والحظر والكراهة، بحسب موقعها بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، فإنه لا يراعي تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحاجي، ولا يراعي حاجي ولا تحسيني إذا كان في مراعاة أحدهما إخلال بضروري "وكل مكمل لا يعتبر مع ما يكمله إذا أدى اعتباره إلى الإخلال بأصله"[4].

وتعد معرفة المقصد العام للشارع من التشريع، من أهم ما يستعين به المجتهد في فهم نصوصه حق فهمها وتطبيقها على الوقائع، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه، والى جانب المقاصد طرح الأصوليون قواعد هامة أخرى، هي أمهات النظام التشريعي الإسلامي مثل:

---

(١) حول هذه القواعد انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ١٩٧-٢٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٩-٢٠٣.

(٣) من الكتب الحديثة المهمة التي تقوم هيكلياً على تبويب الأحكام الشرعية وتصنيفها على أساس منظومة المقاصد حامد يوسف العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، مرجع سابق.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٦.

قاعدة **فيما هو حق لله وحق للمكلف**[1]، وقواعد **فيما يسوغ الاختلاف فيه،و نسخ الحكم** و القواعد الخاصة **بالتعارض بين النصوص والترجيح**[2].

ثالثاً. أقسام القاعدة القانونية وتصنيفاها، ينصرف مفهوم القاعدة التشريعية كما أشرنا سلفاً إلى الأحكام الشرعية العملية دون الأحكام الاعتقادية والخلقية، والأحكام العملية هي تلك المتعلقة بما يصدر عن المكلفين من أقوال أو أفعال أو تصرفات، ولعل أكثر تصنيفاها شيوعا هو **التصنيف الموضوعي للقواعد العملية** على أساس التمييز بين العبادات: وهي تلك الأقوال والأفعال والتصرفات التي تخص علاقة الإنسان بربه، والمعاملات: وهي تلك التصرفات والأقوال والأفعال التي تخص علاقة المكلفين ببعضهم أفراداً أو جماعات، ورغم أن ما يدخل في نطاق الوظيفة التشريعية التي يؤديها النظام السياسي -طبقاً لمفاهيم علم السياسة الغربي- هو أحكام المعاملات دون العبادات، فإن هذا الفصل في المفهوم الإسلامي لا يعدو أن يكون تقسيماً مدرسياً غير ممكن عملاً ولا يمكن ترجمته في الواقع التشريعي، فأهم ما يميز التشريع الإسلامي هو تداخل أحكام العبادات والمعاملات تداخلاً جوهرياً، فالزكاة على سبيل المثال تعد -توزيعاً واستخراجاً- أحد أدوات السياسة الاقتصادية لإعادة توزيع الدخل والثروة، ولكنها في الوقت ذاته عبادة من العبادات الأساسية بل أحد أركان الإسلام الخمس.

كذلك فإن عقوبات السرقة والقتل وهتك الأعراض تُصنف في القانون الوضعي ضمن أحكام القانون الجنائي، التي تعد من صميم اختصاص السلطة السياسية في إطار دورها الاجتماعي، إلا أن تلك العقوبات التي دلت عليها النصوص تفصيلاً يُنظر لها إسلامياً باعتبارها حدوداً، أو نواهي دينية تدخل في باب الكبائر جنباً إلى جنب مع الشرك، وعلى هذا النحو تسير المعالجة الإسلامية لموضوعات أخرى مثل: السلم والحرب والمعاملات المالية وغيرها، ويترتب على هذه الخاصية للتشريع الإسلامي نتيجة مهمة هي الدور المحوري لعلماء الشرع المجتهدين جنباً إلى جنب مع الساسة في عملية صنع القاعدة،

---

(١) انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٢١٠-٢١٦.

(٢) انظر شرح هذه القواعد في المرجع السابق، ص ٢٢٢-٢٣٢.

أو بعبارة أخرى لزومية اجتماع خصلتي "الاجتهاد" و"السلطة" في صنع الأحكام لتكون تلك الأحكام السلطوية أحكاماً "شرعية"، فإذا كان السياسي هو الأقدر على لمس المشكلات التي تأتي بها الوقائع والأحداث، ثم هو الذي يملك سلطة فرض التشريع بما يحوز من وسائل القوة، فالمجتهد العالم هو الأقدر على التعامل مع مصادر التشريع واستخلاص الأحكام الشرعية منها بما يملك من مناهج وأدوات وفي إطار ما هو محدد من ضوابط.

في هذا الإطار يصبح التقسيم "الموضوعي" الأكثر جدوى، هو التقسيم الفرعي داخل المعاملات، وتنقسم أحكام المعاملات كما سبق أن أشرنا إلى أحكام الأحوال الشخصية، والأحكام المدنية المتعلقة بالبيع والإجارة والرهن والكفالة والشركات..الخ، ثم الأحكام الجنائية، وأحكام المرافعات، والأحكام الدستورية، والأحكام الدولية، والأحكام الاقتصادية والمالية.

من حيث دلالة الحكم ميز العلماء **الحكم التكليفي من الحكم الوضعي**[1]؛ فالحكم التكليفي هو ما اقتضى طلب فعل شيء، أو كف عن فعل، أو تخيير بين فعل والكف عنه، أما الحكم الوضعي؛ فهو ما اقتضى وضع شئ سبباً لشيء، أو شرطاً له، أو مانعاً منه، كما ينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام هي: **الواجب، والمندوب و المحرم و المكروه و المباح.**

من حيث **الإجمال والتفصيل**، تنقسم الأحكام إلى قواعد عامة وأحكام تفصيلية، وغالب الأحكام التي أوردها الشارع تفصيلاً واهتمت ببيانها السنة، تخص العبادات والأحوال الشخصية والمواريث والحدود، أي ما يتعلق بثوابت الحياة الاجتماعية وركائزها، التي تقوم عليها سائر الجوانب الأخرى، ومن هنا خصها الشارع بالعناية والتشريع الجلي وتحديد أحكامها تحديداً دقيقاً، لكي لا تكون مجالاً للأهواء، أما ما عدا ذلك من تشريعات مدنية وجنائية ودستورية ودولية واقتصادية، فأحكام التشريع فيها قواعد عامة ومبادئ أساسية لم يتعرض التشريع القرآني والنبوي فيها لتفصيلات جزئية إلا فيما ندر؛ لكونها أحكاماً تتطور بتطور البيئات والمصالح، وترك المجال فيها واسعاً لمجتهدي

---

(١) حول هذين النوعين من الأحكام وتقسيماتهما الفرعية انظر: المرجع السابق، ص ١٠٥-١١٦.

كل عصر وولاته "لتفصيل قوانينهم فيها حسب مصالحهم في حدود أسس القرآن من غير اصطدام بحكم جزئي منه.[1]

وبعد التناول السابق للعناصر المختلفة لوظيفة صنع القاعدة في المفهوم الإسلامي، بقي التعرض لمسألة مهمة هي غاية هذا المبحث، ألا وهي وظيفة صنع القاعدة كوظيفة من وظائف النظام السياسي، أو بعبارة أخرى دور السلطة في عملية صنع القاعدة.

المطلب الثاني
دور مؤسسة الخلافة في صنع القاعدة القانونية

يعد موضوع **دور سلطة الخلافة في صنع القاعدة القانونية**، من أعقد الموضوعات وأكثرها تشابكاً، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب: أولها غرابة الفكرة المتعلقة بالدور التشريعي للسلطة بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي، فهي قضية لم تعن بها كتابات الفقه السياسي و لم تخصها بأي مجهود بحثي لغيابها عن مدركات ذلك العصر.

لقد ركزت كتب الفقه السياسي ومصنفاته على دور السلطة الإسلامية في تطبيق قواعد الشرع، و لم يذكر أي منها ضمن وظائف الإمامة وظيفة استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، بل إن قائمة الولايات المتسعة التي شملتها مصنفات الفقه السياسي باعتبارها جزءاً من النظام السياسي، والتي ضمت فيما ضمت -إلى جانب الخلافة والوزارة والإمارة- أدواراً لا صلة لها بالعمل السياسي مثل: إمامة الصلاة ونقابة الأنساب، لم تتعرض من قريب أو بعيد لهذا الدور، بل يلاحظ أنه رغم اشتراط "الاجتهاد" في الولايات السياسية -الدينية- وعلى رأسها الخلافة، إلا أنهم لم يربطوا الاجتهاد بوظيفة صنع القاعدة القانونية، وإنما بصميم عملية صنع القرار مع وضوح الفارق بين **صنع القرار** ذو الطبيعة الآنية الخاص بحالة محددة **وصنع القاعدة** القابلة للتطبيق على كم لا نهائي من الحالات المستقبلية التي تنطبق عليها القاعدة، كذلك فقد قصد الفقهاء باشتراط امتلاك الإمام مكنة الاجتهاد تحقيق غايات أخرى، بعيدة عن وظيفة التشريع، مثل: استكمال

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٣-٣٤.

الإمام صفات الاستقلال والكفاية، وعدم الانسياق لآراء آخرين أثناء تقريره للأمور، إلى جانب لزومية الاجتهاد في القيام بوظائف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتصدي لأهل البدع والأهواء بالحجة والبرهان[(١)]، فضلا عما يتطلبه الحكم واتخاذ القرارات وفق مقتضى الشرع، من معرفة بينة بالحلال والحرام وقدرة على التعرف عليهما من مصادر الشرع، أو كما قال الإمام الجويني "فإن أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري، فهي المُتبع والإمام في جميع مجاري الأحكام والرأي يجب أن يكون على مقتضى الشرع فإن الذي لا يقتضيه شرع لا معول عليه".[(٢)]

وتجدر الإشارة إلى أن غياب تناول ظاهرة بعينها في عصر معين لا يعني اختفاء الوجود الواقعي لتلك الظاهرة، وإنما قد يفيد اختفائها من خريطة الوعي والإدراك، وفي هذا المقام يمكن القول: إن عدم تناول الفقه السياسي لدور السلطة في صنع القاعدة القانونية لا يعني عدم إسهام السلطة بأي نصيب في صنع القاعدة بقدر ما يعني غياب الوعي بهذا الدور لأسباب تاريخية أو ثقافية، ويمكن إرجاع هذا الاتجاه الفكري بشكل أساسي إلى خصوصية المفهوم الإسلامي للتشريع وهيمنته الواسعة على المدركات، هذا المفهوم الذي يرى كما سبقت الإشارة أن مصدر الأحكام الشرعية والشارع الوحيد هو الخالق سبحانه وتعالى، فهو خالق الحكم الشرعي ابتداء، وأن التشريع اختصاص إلهي لا يشاركه فيه أحد، أو كما يقول الغزالي "إنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع فأما ابتداء الوضع فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه".[(٣)]

أما وقد انطلق هذا المبحث من مفهوم آخر أوسع نطاقاً، هو مفهوم صنع القاعدة - وليس التشريع- فإن إطار الرؤية يتسع ليضم إلى عملية التشريع عناصر وأدوار أخرى، مثل: استنباط القاعدة من مصادرها أو الاستدلال عليها بالأدلة المختلفة، ومثل: التقنين أو

---

(١) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٣) يوسف حامد العالم ، مرجع سابق، ص ١٥١. والتصرف في الشرع الموضوع كما ذكر الغزالي هو ما وصفه بعض المعاصرين بالتشريع الاجتهادي وميزوه من التشريع الوضعي غير المقبول في المنظور الإسلامي، حول الفرق بين المفهومين ودور السلطة في التشريع الاجتهادي انظر:فتحي الدريني، **التشريع الإسلامي في السياسة والحكم** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧ م) ص ٣٤٦، ٣٧٥،٣٥٥ وما بعدها .

صياغة الأحكام وتدوينها وشرحها وبيان أسانيدها وما ارتكزت عليه من قواعد شرعية، وأخيراً هناك إصدار القانون الذي يعني وظيفياً تبني السلطة طائفة معينة من القواعد وإعلانها وفرضها بصورة ملزمة وتوظيف أدواتها القهرية؛ لتطبيقها بما يعطيها قوة إلزامية فعلية وليس قوة معنوية.

ومبدئياً نشير إلى أن تحليل الدور الذي أدته مؤسسة الخلافة في صنع القاعدة على النحو الذي سنثبته لاحقاً ينبغي أن يتم في إطار اعتبارين أحدهما تاريخي والآخر منهاجي. الاعتبار **الأول** هو ضرورة أن يتم هذا التحليل في إطار رؤية أشمل للتفاعل الجدلي الكبير في التاريخ الإسلامي بين مؤسسة الفقه والاجتهاد من جانب، ومؤسسة الحكم والإدارة من جانب آخر؛ هذا التفاعل الذي تراوح بين أقصى درجات التنافر أحياناً وبين الاندماج في أحيان أخرى، الاعتبار **الثاني** هو أهمية التمييز بين عمليتين مختلفتين ومتكاملتين في وظيفة صنع القاعدة: العملية الأولى هي استنباط الحكم الشرعي، والعملية الثانية هي تقنين القاعدة وصياغة الحكم وتوضيح ما ارتكز عليه من أدلة الاستنباط أو الاستدلال.

ويمكن القول إن نمط الأدوار التي قامت بها سلطة الخلافة في صنع القاعدة تنقسم إلى نوعين: **أولاً** دور متغير يتوقف أداؤه من عدمه على شروط معينة، إن تحققت تم وإن لم تتحقق لم يتم، وهذا الدور خاص بقيام الخليفة كمجتهد باستنباط الأحكام الشرعية مباشرة من أدلتها التفصيلية، **ثانياً**: أدوار ثابتة متعلق أداؤها بالضرورة بالسلطة، مثلها في النموذج الإسلامي كغيره من النظم السياسية.

١- الدور المتغير للسلطة في صنع القاعدة: الاجتهاد في استنباط الحكم الشرعي:

يتعلق هذا الدور المتغير بمدى مساهمة السلطة في الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية، وقد مرت علاقة السلطة بوظيفة الاجتهاد والفقه كجزء من عملية التشريع في التاريخ الإسلامي بعدة أطوار.

أولها- مرحلة استقلال القيادة بوظيفة صنع القاعدة القانونية، وتتمثل في العهد النبوي، فقد نــزل القرآن الكريم على الرسول ﷺ بالأحكام، وجاءت السنة النبوية فأوضحت المبهم وفصلت المجمل وخصصت العام من تلك الأحكام، كما كانت سنة

الرسول ﷺ منشئة لبعض الأحكام التي سكت عنها القرآن الكريم، وبذلك كان الرسول ﷺ هو صاحب الشرع ومطبقه في نفس الوقت ولم يشاركه دوره التشريعي في صنع القاعدة آخرون على عهده.(١)

وقد ظلت سنة الرسول ﷺ غير مدونة، حُفظت بالنقل والتواتر حتى بُدئ في تدوينها على عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز ﷺ، ثم في تدوين فقه الرسول ﷺ والصحابة مع تصنيف موطأ الإمام مالك في القرن الثاني من الهجرة.

ثانياً- مرحلة مشاركة السلطة في صنع القاعدة الشرعية عن طريق الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، وتنصرف تلك المرحلة إلى عهد الخلفاء الراشدين، وبعض حالات تاريخية معدودة تالية لهم تولى فيها السلطة أشخاص امتلكوا مكنة الفقه والاجتهاد، وتُثبت هذه المرحلة أن دور القيادة السياسية في صنع القاعدة الشرعية ليس خصلة استثنائية تخص الرسول ﷺ فحسب، بل هو دور مستمر ما بقي للمجتهدين مكان في السلطة، وقد تميز عهد الخلفاء الراشدين باستمرار السلطة -ممثلة في الخليفة- في القيام بوظيفة استنباط القواعد الشرعية، مع عدم احتكارها لهذه الوظيفة(٢)، مثال ذلك ما أصدره **الخليفة أبو بكر الصديق** من أحكام بشأن وجوب قتال مانعي الزكاة، والتسوية بين المسلمين في توزيع الغنائم، وجعل حكم الجد في الميراث كحكم الأب حاجباً للإخوة، كما مارس **الخليفة عمر** هذه الوظيفة على أوسع نطاق، واستند في جانب كبير من أحكامه إلى الرأي والاجتهاد المبني على تقصي المقاصد العامة للشريعة والمصلحة، ومن أبرز اجتهاداته في استنباط الأحكام: وقف حد السرقة في المجاعة، ورصد أرض السواد المفتوحة في العراق للمنفعة العامة دون توزيعها كما تقضي أحكام الغنائم، وعدم التسوية بين الناس في توزيع الفيء باعتبار السبق في الإسلام، ووقف سهم المؤلفة

---

(١) لا ينفي استقلال القيادة النبوية في ذلك العهد بصنع القاعدة ما روي عن سماح الرسول ﷺ لبعض أصحابه بالاجتهاد في عهده ؛ لأن حجية ما أفتوا به من أحكام هنا مصدرها "إقرار الرسول ﷺ لها" والذي يعد أحد أبواب السنة النبوية وأقسامها. انظر حول هذا الموضوع: حسن صبحي عبد اللطيف، **بحث مقارن موضوعه: الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د.ت) ص ٢٦٣-٢٦٤.

(٢) حول دور الصحابة في التشريع انظر: محمد سلام مدكور، **الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٥٧-٧٣.

قلوبهم رغم النص عليه في آية الصدقات في سورة التوبة، وقضائه بقتل الجماعة بالواحد، ومشاركة الجد للإخوة في الميراث، والجلد ثمانين جلدة في شرب الخمر.

ولم يقتصر استنباط القواعد الشرعية على الخلفاء، بل قام به من الصحابة من خارج السلطة من هو أهله، مثل علي بن أبي طالب وأبو موسى الأشعري وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وطلحة، والزبير وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر.

وقد تميزت عملية صنع القاعدة سلطوياً في عهد الخلفاء الراشدين بعدة سمات مهمة: أولها اتباع منهج الشورى في استنباط الأحكام؛ حيث دأب الخلفاء على التشاور مع سائر الصحابة بحثاً عن نص أو دليل لم يعلمه الخليفة المجتهد، أو قياس لم يتضح لديه[1]، ويلاحظ هنا أنه وإن نُظر للشورى كعنصر إيجابي يدعم حجية الأحكام التي يستنبطها المجتهدون من الصحابة، إلا أن حكمها مخالف في التشريع الرسولي حيث قامت الأحكام الرسولية على "الوحي" معنى، أو لفظا ومعنى، وما استشار فيه الرسول ﷺ لم ينظر إليه العلماء في باب الأحكام الشرعية بل في باب المصالح .

السمة الثانية هي التعدد والاختلاف في الاجتهاد بشأن الحكم الشرعي للمسألة الواحدة، وقد كان إمضاء الخليفة لأي من الاجتهادات لا ينفي حجية الأحكام الأخرى المخالفة وصلاحيتها، ويتضح هذا مثلا في الاختلاف بين الصحابة حول حكم الجد في الميراث؛ فالخليفة أبو بكر يجعل من الجد "أبا" تأويلاً واستناداً لقوله تعالى: ﴿**مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ**﴾، فيحجب كالأب الإخوة، وكان عمر أولاً يقول مثل: أبي بكر في ذلك ثم جعل للإخوة نصيباً معه، ولهذا يروون أنه لما طُعن عمر قال: قد رأيت في الجد رأياً فإن رأيتكم أن تتبعوا فاتبعوا، فقال عثمان بن عفان إن نتبع رأيك فهو رشد، وإن نتبع رأي الشيخ (يريد أبا بكر) قبلك فنعم الرأي كان[2] .

السمة الثالثة أن **استنباط الأحكام لم يكن عملاً نظرياً فكرياً محضاً** يقوم عليه

---

(١) حول منهج الصحابة في الشورى لاستنباط الأحكام انظر: حسن صبحي أحمد عبد اللطيف، مرجع سابق، ص ٢٧٥-٢٨٤.

(٢) انظر: محفوظ إبراهيم فرج، مرجع سابق، ص ٨١.

متفرغون متخصصون، كما آل إليه الحال في عهد المدارس الفقهية، وإنما ارتبط بالواقع الاجتماعي والسياسي ومشكلاته، ممثلاً في وقائع وأحداث ملحة تطلبت البت فيها من صاحب القرار أو أقضية طرحت على الخلفاء والصحابة استدعت حكماً، أو مسائل استدعت الفتوى، لذلك لم تقترن الأحكام بشروح وتفسيرات للأدلة والأسانيد.

بعد انقضاء عهد الخلفاء الراشدين، وخروج المجتهدين المتفقهين في الكتاب والسنة من دائرة السلطة، استقرت عملية استنباط الأحكام الشرعية خارج المؤسسة السياسية ممثلة في فقه التابعين، ثم فقه أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم، وقد تميزت الفئة الأخيرة عن سابقيهم بالجمع بين استنباط القاعدة من جانب، والتفرغ لصياغة القواعد وتفصيلها وشرحها وتبويبها -أي تقنين الأحكام- من جانب آخر، كما يرجع لهؤلاء الأئمة المتخصصين الفضل في إتمام الصبغة التشريعية لفقه الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين، بوصف الوقائع وتدوين ما يخصها من أحكام وشرحها وبيان ما استندت إليه من أدلة، أي بتحويلها من قرارات سلطوية وأقضية وفتاوى إلى قواعد شرعية مستقرة تقبل التطبيق في الوقائع المستقبلية المماثلة؛ فقد افتقدت اجتهادات الخلفاء الراشدين وتابعيهم في مرحلة ما قبل تدوين الأحكام إلى الأداة الفنية لصياغة ما يتم استنباطه من أحكام صياغة قانونية صحيحة.

ولعل هذا هو السبب الذي جعل عالماً كالإمام الجويني يرى أنه لا يحق للمستفتي و المقلد الباحث عن الحكم الشرعي في المذاهب القائمة دون اجتهاد منه – أن يتبع مباشرة مذهب الصحابة الأولين، وتقديمهم على أئمة مذاهب الفقه، وأن هذا الرأي لا يحمل قدحاً في كونهم القدوة بعد الرسول ﷺ وأفضل الخلق ورعاً، وإنما يرجع ذلك إلى عدم تأسيس فتواهم على مناهج وقواعد وأسانيد واضحة أو على حد تعبيره: "فما كانوا يتبعون تمهيد الأبواب وتقديم الأسباب للوقائع قبل وقوعها، وقد كفانا البحث في مذاهبهم الباحثون والأئمة المعتنون بنخل مذاهب الماضين".[1]

نخلص مما سبق: أن الانطلاق من مفهوم "صنع القاعدة" بديلاً عن مفهوم "التشريع" قد أدى بالبحث في الدور التشريعي للسلطة في الحكومة الإسلامية إلى نتائج تخالف الرأي الشائع

---

(١) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٤١١.

الذي يتلخص في "أن الأصل أن حكومة الخليفة لا تملك أية سلطة تشريعية في الإسلام وأن سلطته مقصورة على المسائل التنفيذية والقضائية".[1]

والطرح البديل مؤداه أن "صنع القاعدة" هو عملية أشمل من خلق القاعدة القانونية تتسع للعديد من المراحل المكملة لها، وأن دور السلطة فيها له جانبان: جانب متغير هو الخاص بالاجتهاد أي باضطلاع الأئمة مباشرة بعملية الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية، وهو يتوقف وجوداً أو عدماً على موقع المجتهدين داخل السلطة؛ فإن وجدوا داخل السلطة اضطلعت السلطة بهذه الوظيفة، وإن خرجوا منها خرجت، أما الشق الآخر لهذا الدور التشريعي فثابت لا يتوقف على شرط وجود مجتهدين فيها أم لا، وهو ما سنتناوله في السطور التالية.

٢- الأدوار الثابتة للسلطة في صنع القاعدة القانونية

استقر لسلطة الخلافة أدوار ثابتة في صنع القاعدة أقر بها الفقهاء منذ نشأة الخلافة وتمثلت في:

أولاً: استنباط الأحكام الخاصة بالمصالح في دائرة العمل والاختصاص السياسي.

لقد عني المجتهدون والفقهاء باستنباط الأحكام الخاصة بطائفة معينة من المسائل التي عرفت فقهاً **بالمصالح المعتبرة والمصالح الملغاة** أي تلك التي حدد الشرع موقفه صريحاً منها إما بالقبول أو بالرفض، والتي تركزت في مجالات العبادات والأحوال الشخصية والمعاملات المالية وقوانين السلم والحرب والجنايات، بينما أحجم جمهور الفقهاء أو اقتربوا بحذر من طائفة ثالثة من المصالح التي فرضها الأمر الواقع هي **المصالح المرسلة** كما سبقت الإشارة إليها، وإلى المصالح المرسلة تنتمي العديد من المستجدات والمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي واجهت الدولة الإسلامية بعد توسعها الكبير نتيجة الفتوحات، مثل: إشكالية تنظيم السلطة والجهاز الإداري للدولة وعلاقة المركز بالأقاليم وسك العملة والأنماط الجديدة من الجرائم والمشكلات الاجتماعية.

---

(١) عبد الرازق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة: نظرية الخلافة الجديدة: نادية عبد الرازق السنهوري، مراجعة وتعليقات: توفيق محمد الشاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص٦١.

و**المصلحة المرسلة** كما سبق أن أشرنا، هي التي لم يشهد باعتبارها ولا بإلغائها دليل معين من الشرع، ولهذا اختلفت مواقف الفقهاء منها، فمنهم من رفض الاعتراف بها مطلقاً مثل القاضي الباقلاني، ومنهم من قبلها مطلقاً وعلى رأس هؤلاء الإمام مالك وبعض فقهاء الحنابلة، الذين اعتبروا المصلحة المرسلة أصلاً قائماً بذاته[١]، ومنهم من قبلها متحفظاً بشروط مثل الإمام الشافعي وفقهاء الحنفية.

ومع ذلك فقد شغل الجمهور من الفقهاء ممن قبلوا مفهوم المصلحة على اختلاف اتجاهاتهم بقضية مهمة هي مسألة **الضوابط** التي تنظم مفهوم المصلحة المرسلة وتربطه بالشرع كشرط لقبوله في النسق الفقهي الإسلامي[٢]، من هؤلاء من عمم تلك الرابطة فربطوا المصلحة بمقاصد الشرع، وعرفوا المصلحة المرسلة بأنها وإن لم يظهر اعتبارها أو إلغائها في الشرع، فإنها ترجع إلى حفظ مقصود شرعي يُعلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة أو الإجماع، إلا أنه لا يشهد لها أصل معين بالاعتبار، وإنما يُعلم ذلك بجملة من الأدلة وقرائن أحوال وإمارات، لذا قال الغزالي في تفسيرها أنه يوجد معنىً يُشعر بالحكم المناسب عقلاً ولا يوجد أصل متفق عليه[٣]، وفي هذا الإطار يجئ رأي المالكية القائل بأن "ما كان بالنص عرف به، وما لم يُعرف بالنص فقد عرف طلبه بالنصوص العامة في الشريعة[٤] مثل قوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[٥] ، غير أن مدارس فقهية سعت إلى وضع شروط أكثر تشدداً مثل: الشافعي وفقهاء الحنفية، فاشترطوا لاعتبار المصلحة المرسلة أن يشهد لها شاهد من الشرع كالنصوص ، وقالوا إن المصلحة المرسلة التي لم يشهد شاهد شرعي باعتبارها ولا

---

(١) حول نظرية الفقه المالكي في المصالح المرسلة انظر: محمد أبو زهرة، مالك: حياته وعصره.. آراؤه وفقهه (دمشق: دار الفكر العربي، د.ت) ص ٢٩٤-٣٢٣.

(٢) بل تطرف في هذا الاتجاه قلة من المذهب الحنبلي عرفت بالفقه الطوفي الحنبلي، فقالت إن رعاية المصلحة إذا أدت إلى مخالفة حكم مجمع عليه، أو نص من الكتاب والسنة، وجب تقديم رعاية المصلحة بطرق التخصيص لها بطريق البيان " انظر، المرجع السابق، ص ٢٩٥.

(٣) حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٤) أنظر هذا الرأي في محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

(١) الإمام مالك بن أنس، الموطأ، ج٢، ص ٧٤٥، صحّحه ورقّمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥١م.

بإلغائها لا يُبنى عليها تشريع؛ "لأن التشريع بناء على مطلق المصلحة فيه فتح باب لأهواء ذوي الأهواء من الولاة والأمراء ورجال الإفتاء؛ فبعض هؤلاء قد يغلب عليهم الهوى والغرض فيتخيلون المفاسد مصالح، والمصالح أمور تقديرية تختلف باختلاف الآراء والبيئات ففتح باب التشريع لمطلق المصلحة فتح لباب الشر"[1]، واختلف أتباع الشافعي وأبي حنيفة في تطبيق هذا المبدأ فتباينوا في التوسع والتضييق في باب حمل المصالح على النصوص[2].

وقد ظلت تلك الجهود الفقهية مجرد أطر نظرية عامة لتنظيم عملية صنع القواعد والقرارات المتعلقة بالمصالح المرسلة، والتي اضطلع بها في المقام الأول والأخير الخلفاء والسلاطين والأمراء، وقد دفع ذلك العلامة الحنبلي ابن القيم إلى التحذير من مغبة ذلك، مطالباً الفقهاء بفتح أفاق جديدة للفقه على كل ما يمس المصالح المرسلة، مشيراً إلى نماذج الاجتهاد الجليلة التي اتخذها الصحابة المجتهدون على أساس المصالح المرسلة، والتي كان لها دورها العظيم في حفظ الشرع: مثل جمع أبي بكر للقرآن، وحفظ عمر أرض السواد خراجاً لجميع المسلمين، وإنشاء الدووابن، وجمع المسلمين على مصحف واحد في عهد عثمان وحرق غيره من المصاحف، ومطالباً الفقهاء أن يتصدوا لهذا الباب ضماناً لشرعيته فذكر نقلا عن ابن عقيل قوله: "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نـزل به الوحي، ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غلط وغلّط الصحابة، وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة إفهام، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق، وجرؤا أهل الفجور والفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، ومحتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة في معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوه مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق المواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله أنها لم تناف ما جاء به الرسول ﷺ، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع من التقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع وتنـزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من وراء

---

(١) عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٨٨.

(٢) حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً "[١].

ومن أهم المجالات الخاصة بالمصالح والتي ترك الفقه الإسلامي السعة للسلطة السياسية، لتقوم بالدور الأساسي في صنع القواعد الخاصة بها ، عقوبات التعزير ، وتشريع الضرائب والموارد الإضافية للدولة ، وأخيراً القواعد الخاصة بتنظيم السلطة ومؤسساتها:

أ- عقوبات التعزير:

التعزير هو كل ما عدا الحدود من عقوبات، وقد اتفق العلماء على أن التعزير واجب شرعاً من حيث المبدأ، حيث إنه يدخل تحت قاعدة درء المفاسد وأسندوا ذلك إلى السنة والإجماع، وقد أجمع الفقهاء على أن التعزير متروك للسلطة التقديرية للخلفاء والولاة بحسب ما يرونه، وحيث إن الحدود -أي العقوبات المقدرة شرعاً- متناهية محدودة، فإن باب التعزير يتسع إتساعاً هائلاً ليشمل عدداً غير محدود من الجرائم التي لم يقرر لها الشارع حداً ولا كفارة، تبدأ من أدنى المعاصي مثل: الوقوف مع أجنبية في الطريق، والسعي بالنميمة والظهار إلى الغش والتدليس والاحتيال وعدم أداء فرائض الصلاة والصيام وشهادة الزور والمقامرة..الخ، ويتضح من القائمة السابقة خطورة التعزير التي تكمن في عدة جوانب:

* أن التعزير يشمل عدداً لا متناه من الوقائع والجنايات، فضلاً عن نوعيتها[٢]، وقد حاول بعض الفقهاء تقديم تحديد شرعي لتلك العقوبات يربطها بالشرع، فذكروا أنها تشتمل على كل ما أثّمه الشارع من تصرفات، و لم يفرض بشأنه عقوبة دنيوية بل أحال عقوبته إلى الآخرة، ورغم هذا التحديد يظل مجال سلطة التعزير واسعاً، خاصة وأن هذا الاتجاه يقود بالضرورة إلى عدم الاقتصار على المحرمات والمؤثمات شرعاً، وإنما تمتد إلى سد الذرائع المؤدية إلى تلك المعاصي وهو ما يفتح باباً غير متناه مرة أخرى للسلطة الحاكمة في

(١) انظر: ابن القيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية،١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م) ص ١٣-١٤.

(٢) انظر على سبيل المثال القائمة الطويلة من الجرائم التي تقع في نطاق التعزير كما أوردها السرخسي في: السرخسي، مرجع سابق، الجزء ٣٦، ص ٣٦.

مجال العقوبات، ويتنوع مدى الجرائم الموصوفة لتشمل ما يتعلق بالعبادات والجوانب الأخلاقية والأسرية والتصرفات المالية، بما يعني أن التعزير يفتح الباب أمام تغلغل السلطة بلا حدود في حياة الأفراد، ويزيد من خطورة ذلك خلو هذا الباب من الضوابط الشديدة التي فرضها الشارع في الحدود مثل: الاعتراف وشهادة الأربعة وغيرها، وبدلاً من مبدأ "ادرأوا الحدود بالشبهات" قامت العديد من عقوبات التعزير على الأخذ بالشبهات والضرب للاستنطاق (أي التعذيب لإجبار المتهم على الاعتراف).

* التنوع الكبير في صور العقوبات وأنواعها، بما لم تخبره الحدود ولم ينص عليه الشارع؛ بدءاً من التوبيخ، والتجريس في الأسواق، إلى الضرب، والسجن، والتشريد، والقتل، بل والحرق.

* إن مقدار العقوبة غير محدد أو متفق عليه في عقوبات التعزير، فقد اهتمت بعض المذاهب مثل: الحنابلة والشافعية بوضع حدود وضوابط عامة - اختُلف عليها فيما بينهم - لتدور في إطارها عقوبات التعزير[1]، ومن تلك الضوابط مبدأ التدرج في العقوبات، وألا يبلغ بالتعزير في معصية قدر الحد فيها، وأن يكون التعزير في كل ذنب مستنبط من حده المشروع فيه، و ألا تتجاوز عقوبات التعزير في حدودها القصوى أدنى الحدود، وقد اختلف الفقهاء في تقدير (أدنى الحدود) ما بين قائلين بأنه عشرة أسواط أو أربعين أو ثمانين سوطاً، وفي مقابل تلك الاتجاهات الفقهية المقيدة لسلطة التعزير فقد كانت هناك مذاهب فقهية أخرى رأت إطلاق سلطة ولي الأمر في تقدير عقوبة التعزير؛ ويأتي مذهب الإمام مالك على رأس تلك الاتجاهات؛ فقد أجاز الإمام مالك أن تزيد عقوبة التعزير بالضرب مثلاً عن أعلى الحدود وهي مائة جلدة. وبينما احتاط سائر الفقهاء من عقوبة القتل تعزيراً، توسع المالكية وبعض أصحاب أحمد في فتح هذا الباب لأولي الأمر[2]، بل وينسب للإمام مالك قوله بأنه يجوز للإمام أن يقتل ثلث الأمة في سبيل إصلاح الثلثين[3].

---

(١) حول ضوابط الفقه الشافعي في هذا الشأن انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٩٢-٢٩٧.
وحول موقف الحنابلة انظر: ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ص ١٠٧ وما بعدها.

(٢) حول عقوبات القتل تعزيراً لدى مختلف الفقهاء انظر: المرجع السابق، ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٣) انظر: الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٢١٩.

والخلاصة أن الفقهاء قد اتفقوا على مبدأ أنه عدا الحدود "فإن عقوبات الجرائم الخلقية والمالية وسائر المعاصي منوطة بتقدير الحاكم واجتهاده، فعليه أن يضع جميع العقوبات التي تقضي على الرذائل، وتزجر المجرمين".(١) وبناء على ذلك فإنه إذا كان الأصل أن السلطة في الإسلام منوط بها تطبيق الشريعة في المجالات كافة فإنها في نطاق عقوبة التعزير يقع على عاتقها التقدير والتطبيق معاً. أي أنها تصبح هنا صانع مباشر للقاعدة.

ب- دور السلطة في تشريع الضرائب والموارد الإضافية للدولة:

ويعد هذا الموضوع من أبواب المصلحة المرسلة، التي رأى الفقهاء أنها تقع في دائرة تقدير السلطة الحاكمة، وينصرف هذا الباب إلى حق السلطة في البحث عن موارد إضافية (مثل المكوس والضرائب)؛ لتغطية نفقاتها بخلاف الموارد التي قررها الشرع مثل: الصدقات والغنائم والفيء (الخراج والجزية)، والتي حدد الشرع كذلك مصارفها، وقد ربط كثير من الفقهاء هذا الحق بالضرورة على نحو سنناقشه تفصيلاً في السياسة الشرعية في مجال الأموال.(٢)

ج- القواعد الخاصة بتنظيم السلطة ومؤسساتها:(٣)

إذا كان الفقه وأئمة الاجتهاد، قد تصدوا بدرجات متفاوتة للمسألتين السابقتين وهما، التعزير والموارد المستحدثة للدولة؛ لاتصالهما بجنس الأحكام الشرعية التي وردت بشأنها نصوصاً محكمة في القرآن والسنة، مثل: الحدود والأموال الشرعية (الزكاة والفيء والغنائم)، فإن أبواب الفقه العام لم تعرض لموضوع تنظيم السلطة ومؤسساتها وسياساتها إلا بشكل عارض، على الرغم من صلة تلك الموضوعات الوثيقة بمبادئ أساسية في الشرع مثل: العدل

---

(١) عبد الرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، الجزء الخامس، قسم العقوبات الشرعية (القاهرة: دار الإرشاد للطباعة والنشر، بدون تاريخ) ص ٣٤٨.

(٢) انظر على سبيل المثال الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢٤٧-٢٦٥.

(٣) أطلق الموند وباول على هذا النوع من القواعد -نقلاً عن هارت L.A. HART - مصطلح القواعد الثانوية secondary rules بمعنى تلك القواعد التي تنشئ أدواراً معينة وتحدد لها سلطة أداء وظائف بعينها، ومن جملة هذه القواعد ما يعرف حالياً بالقواعد الدستورية، وهذا النوع من القواعد يقابله ما أسموه بالقواعد الأولية أو الأساسية primary rules والتي تحدد ما يتعين على الأشخاص أن يقوموا به أو يمتنعوا عنه من تصرفات معينة سواء رغبوا في ذلك أم لا. انظر: انظر:
Almond & Powell, Comparative Politics: A Developmental Approach, op. cit, p. 130.

والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ربما يمكن إرجاع هذا الموقف من جانب الفقه الإسلامي إلى عدة أسباب منها: غلبة الظن لدى الفقهاء أن مبادئ شرعية مثل: العدل والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي قضايا سلوكية تتعلق بأداء ولاة الأمر وسلوكهم، أكثر من كونها ذات أبعاد نظامية هيكلية تقتضي التصدي لبنية النظام نفسه وعناصر تشكيله، ومن ثم يكون التعامل الأمثل معها من خلال بذل النصيحة للحاكم وحثه على إتيان تلك الفضائل.

وقد غلب على نظر العلماء إلى قواعد تنظيم السلطة اعتبارها مصلحة مرسلة لا تتصل مباشرة بأمور الشرع ويحسن تركها لأصحابها فلهم ثوابها وعليهم وزرها، كذلك لا يمكن تحييد أثر الضغوط وعنصر القمع السياسي في ردع أئمة المذاهب الفقهية الكبرى وتلاميذها عن جعل مسألة التنظيم السياسي ضمن أبواب مصنفاتهم الواسعة النطاق.

ترتب على تجنب الفقه التعرض لتلك القواعد التنظيمية لبناء السلطة من منظور الشرع، أن انفرد الخلفاء والحكام بصنع قواعد نظامهم السياسي في ضوء مصالح النخب والأسر الحاكمة، وتوجهاتها؛ فأسسوا نظام الاستخلاف الوراثي، وكان تهميش دور مؤسسة الحل والعقد، وتعطيل آليات الرقابة من الرعية على الحاكم، وعلى صعيد آخر، جاء تنظيم هياكل السلطة أخذاً بالقواعد السائدة في النظم الملكية والإمبراطورية للحكم في العصور الوسطى، سواء في نظم الوزارة وتحديد أنواعها واختصاصاتها بين التفويض والتنفيذ والعموم والخصوص، وتنظيم الحجابة، والدواوين وحكم الأقاليم وعلاقتها بالمركز... الخ.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن مصنفات الفقه السياسي المتخصصة في السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، إنما هي كتابات متأخرة (بدءاً من القرن الخامس الهجري)، جاءت بعد استقرار قواعد السلطة في مؤسسة الخلافة، على ما أرساه لها الخلفاء الأول من أنظمة خاصة منذ عهد معاوية.

ونتيجة لتلك النشأة المتأخرة، فقد افتقدت تلك الكتابات إلى الطابع "التأسيسي"؛ الذي يتوخى إرساء القواعد الشرعية للمؤسسة، فيما اهتمت بالبحث عن مسوغات شرعية الأنظمة القائمة والقواعد السارية، وقد كان لهذا النهج ما يبرره في ظل الظروف

والأوضاع القائمة آنذاك، والتي هددت استمرار الخلافة نفسها على نحو ما أشرنا سلفاً، حيث بدا أن الموقف الإيجابي الأمثل للفقيه آنذاك هو الدفاع عن كيان الخلافة على ما هي عليه وتعضيد سلطتها المركزية في مرحلة في مواجهة هيمنة العسكر الأعاجم و إمارات الاستيلاء والوزراء المسيطرين.

ثانياً– دور السلطة في إصدار القاعدة

إلى جانب الدور المشروط لسلطة الخلافة في استنباط القواعد الشرعية والمرهن بوجود المجتهد في السلطة من جانب، واستقلالها بالاختصاص التشريعي لأنماط أخرى من القواعد، بقي جانب آخر من مساهمة السلطة في عملية صنع القاعدة يتعين مناقشته هو دورها في إصدار القاعدة.

والإصدار هنا لا نعني به الطقوس والإجراءات المعاصرة للإصدار، وإنما نشير بذلك إلى المفهوم والمحتوى الوظيفي للإصدار؛ فالإصدار أيا كان شكله القانوني له إنما يعني إعلان السلطة تبني مجموعة معينة من القواعد، والإعلان للرعية أها تنوى محاسبتهم طبقا لتلك القواعد، وأن السلطة تسخر قدراتها القهرية لفرضها وتطبيقها، ويعد هذا أحد مكونات عملية صنع القاعدة؛ لأنه معول سريان القواعد وتفعيل أحكامها في النطاق العملي، وبدونه تبقى الأحكام الشرعية معطلة على النحو السائد حالياً في العديد من النظم الإسلامية المعاصرة.

وإذا كنا بصدد تطبيق هذا المعنى بالنسبة للخبرة الإسلامية، فإننا لا نعني بذلك أن يعلن نظام الخلافة اعتزامه تطبيق "الشريعة الإسلامية"، فهذا أمر مفروغ منه وهو سبب وجود النظام ومصدرٌ لشرعيته، وإنما ما نعنيه هو تبني النظام لأحد الخيارات القانونية – المذاهب– القائمة التي تختلف فيما بينها في بعض الفروع التي وإن لم تمس أصول الشرع، إلا أها تمس بالضرورة الحقوق والمصالح الفردية، وفي وبعبارة أخرى، يمكن تبسيط هذه المسألة في التساؤل التالي، هل من حق السلطة الحاكمة اختيار مذهب فقهي معين وفرضه على الناس؟

لقد اتخذ الفقه الإسلامي موقفاً مناوئاً لهذا الاتجاه، وميز الاختلاف في الأصول أو

العقائد من الاختلاف في الفروع أو المذاهب الفقهية، فالنوع الأول من الاختلاف نظر إليه كاختلاف مذموم يرتبط بالبدع والشبهات و يتعين على الإمام أن يتصدى له كأحد وظائفه الأساسية، أما النوع الثاني فهو اختلاف حميد حث عليه الدين ويتمثل في تعدد الاتجاهات، من هنا رأى الفقهاء أنه "لا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام بل يقر كل إمام ومتبعيه على مذهبهم ولا يصدهم عن مسلكهم ومطلبهم"(١)، ومصداقاً لذلك يرى الماوردي فساد وبطلان أن يفرض المولي على من ولاّه القضاء أن يحكم بمذهب معين، ويرى أن اشتراط ذلك إما أن يبطل عقد تولية القاضي أو يكون شرطاً فاسداً لا يعتد به، وأكد على حق القاضي -الذي يفترض أن يكون مجتهداً- في أن يحكم بما أداه اجتهاده إليه سواء وافق مذهبه أو مذهب موليه أم لم يوافقه.(٢)

وقد التزم الخلفاء في أغلب فترات الخلافة الإسلامية بهذا المبدأ، رغم المحاولات المبكرة التي جرت لفرض مذهب فقهي معين كمذهب رسمي للدولة، مثل ما أعلنه الرشيد من نية حمل الناس على اتباع موطأ الإمام مالك، والتي ووجهت بالرفض والمعارضة من الإمام مالك نفسه، وهكذا جرى العمل على ترك الأمر للقضاة ليحكموا في الخصومات والأقضية باجتهادهم أو باتباع مذهب معين، غير أن هذا الوضع وإن كان مستحباً من الناحية النظرية ومن زاوية حرية الاجتهاد، إلا أنه حمل مشكلات عملية كثيرة لأن الاختلاف في الأنظمة القانونية المعمول بها ليس اختلافاً في الرأي فحسب بل اختلاف في تقدير الحقوق وإخلال بها مما سبب مشكلات جسيمة عبر عنها ابن المقفع بقوله: "إن القضاء فوضى لا يرجع إلى قانون معروف، وإنما هو متروك لرأي القضاة واجتهادهم، وتبع ذلك صدور الأحكام المتناقضة حتى في البلدة الواحدة فتستحل دماء وفروج وأموال في ناحية من نواحي الكوفة وتحرم في ناحية أخرى تبعاً لحكم القاضي، وكل ذلك نافذ على المسلمين، وأرى أن ترفع إلى أمير المؤمنين الأقضية والمسائل المختلف في أحكامها ويرفع مع كل رأي دليله، ويعمد أمير المؤمنين إلى هذه الآراء وأدلتها ويختار ما يراه

---

(١) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨٧.

صواباً، ثم يدون ذلك في كتاب ويعمل منه نسخ ترسل إلى الأمصار ويلزم القضاة أن يحكموا به، فإذا حدث حوادث سير فيها على هذا النحو، ووجب على كل إمام يأتي أن يدخل على هذا القانون ما يجد، وما تدعو إليه الحاجة آخر الدهر".(١)

ويوضح هذا النص تداول فكرة إصدار السلطة قانون موحد، يعكس إرادتها التشريعية ويقبل التعديل والتطوير المستمر، كمطلب مهم لاستقرار العدالة، وإذا كان رأي مفكر عقلاني شعوبي مثل ابن المقفع ليس بحجة، فإن الفكرة نفسها قد ترددت لدى علماء يعتد بهم في مجال العقيدة والفقه، مثل: إمام الحرمين وإن كان من أشد أنصار حرية المذاهب الفقهية، إلا أنه رأى تدخل الإمام لحمل الناس على المظنونات والمسائل المختلف عليها، وأن يفرض اجتهاده هذا بالقوة الجبرية والقتال كما قاتل الصديق مانعي الزكاة وبنى الجويني رأيه الخاص، بحق السلطة فرض قانونها -اجتهاد الخليفة - بالقوة والجبر على الناس بأنه يقوم على سند شرعي متفق عليه "هو تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا إليه وإن كان أصله مظنونًا، ولو لم يتعين اتباع الإمام في مسائل التحري، لما تأتى فصل الخصومات في المجتهدات ولا استمسك كل خصم بمذهبه ومطلبه، وبقي الخصمان في مجال خلاف الفقهاء مرتبكين في خصومات لا تنقطع، ومعظم حكومات العباد في موارد الاجتهاد".(٢)

من التحليل السابق لدور السلطة في وظيفة صنع القاعدة في الرؤية الإسلامية نخلص إلى النتائج التالية:

أولاً: إن مصدر التشريع ومناطه هو الشريعة الإسلامية، كما بينتها القرآن والسنة، ولمّا كانت النصوص القطعية التي تتضمن أحكاماً مباشرة في مصدري الشريعة، هي نصوص متناهية محدودة، والأغلب الأعم هو مبادئ عامة وقواعد كلية، فإن استخلاص أغلب الأحكام من الشريعة واستنباطها وصياغتها يستدعي جهداً بشرياً ضرورياً، وهو ما يمكن وصفه بـــ"عملية صنع القاعدة"، والتي تختلف عن "التشريع" ابتداء (أي خلق النصوص التشريعية الأساسية، والقواعد الكلية للتشريع) وهو في المنظور الإسلامي اختصاص إلهي يتعلق ب "الشارع الأعظم".

---

(١) انظر النص والسياق التاريخي الذي طرحت فيه هذه القضية في: حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٢١٦-٢١٧.

ثانياً: إن عملية "صنع القاعدة الشرعية" بمختلف مراحلها، بدءاً من التصدي للمشكلة، وحتى صياغة القانون وفرضه سلطويا، إنما تقوم على دعامتين؛ الأولى هي دور المجتهد فهو مناط الشرعية في عملية صنع القاعدة لأنه يضمن اندراج القاعدة النهائية تحت الشرع إما نصوصاً، أو ترجمة لمبادئه وقواعده الكلية، أما الدور الثاني فهو لصاحب السلطة، وهو المسئول عن المكون السياسي للقاعدة، بدءاً من تحديد المشكلات والمصالح المطلوب إصدار قوانين تنظمها، وانتهاء بفرض القاعدة على المكلفين باستخدام القوة القهرية.

وبغير تكامل هذين العنصرين معاً، يحدث الخلل في العملية التشريعية؛ ويتمثل إما في تعطيل الحكم الشرعي إذا ما تخلت عنه السلطة، أو في انسحاب سمة "الشرعية" من القاعدة إذا انحسر دور الفقهاء المجتهدين في صنعه.

****

المبحث الثاني

وظيفة تطبيـــــق القاعـــــدة

وظيفة تطبيق القاعدة هي الوظيفة التقليدية، لما يعرف في علـــم الـــسياسة المعاصـــر بالسلطة التنفيذية، أي السلطة التي تقوم بتنفيذ القوانين، وإدارة المرافق العامة.[1] وطبقـــاً للنظرية التقليدية في الفقه السياسي الإسلامي، فإن أداء هذه الوظيفة يتسم بسمتين: **الأولى** إن أداء هذه الوظيفة معلق تماماً ومن الناحية النظرية بالخليفة وحده؛ فهو صاحب السلطة التنفيذية أما سائر الأدوار والأجهزة فهي مجرد أجهزة تابعة ومساعدة للخليفـــة وليـــست مشاركة له، وقد عُرّفت الخلافة - كما سبق أن أشرنا - بأنها "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به"، وأن محتواها هو "حمل النّاس كافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية"[2]؛ بما يعني السعي على تطبيق أحكام الشرع في جوانب الحياة كافة وتسخير القوة القهرية التي تمتلكها مؤسسة الخلافة لفـــرض الالتـــزام بتلك الأحكام.

ويتمثل الملمح **الثاني** في الأهمية الكبرى التي تشغلها وظيفة تطبيق القاعـــدة في نظـــام الخلافة وفي النظرية السياسية التقليدية في الفقه الإسلامي. فهذه الوظيفة تمثل جماع العملية السياسية، خاصة في ظل الاستبعاد المبدئي (أو النظري) لوظيفة التشريع من ولاية النظـــام السياسي من جانب واعتبار القضاء وظيفة فرعية لتطبيق القاعدة، ودوراً تابعاً للخليفة من جانب آخر، فالسلطة السياسية الإسلامية تقوم في الأصل من أجل إنجاز وظيفـــة تطبيـــق الشرع و الأحكام الشرعية؛ فهي سبب وجودها ومناط شرعيتها.

في هذا المبحث سنتناول تطبيق القاعدة -كما طرق في كتابـــات الفقـــه الـــسياسي الإسلامي- من عدة زوايا:

(١) ثروت بدوي، مرجع سابق، ص ١٥٣.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٧٠-١٧١.

الأولى: تعنى **بالبعد الوظيفي**، أي تلك الوظائف المرتبطة بمؤسسة الخلافة والتي تدخل كلها في نطاق تطبيق الشرع وأحكامه.

الثانية: تتعلق **بالبعد البنائي** الذي يتناول الأدوار والأجهزة المنوط بها القيام بتلك الوظائف. كما سيتم تخصيص مطلب ثالث لتحديد ما نخلص إليه من **قواعد شرعية** متفق عليها بشأن هذه الوظيفة، بحيث تدخل ضمن مكونات النمط المثالي للخلافة الشرعية.

المطلب الأول

الأبعاد الوظيفية لتطبيق القاعدة

تناول الفقه السياسي وظيفة تطبيق القاعدة على نحو تفصيلي، مُعدداً الوظائف الفرعية التي تدخل في حيز تطبيق الشرع وأحكامه(١)، ورغم اختلاف زوايا التناول بين اتجاهات وصفية وأخرى تحليلية، إلا أن تلك المصنفات حملت عدة قواسم مشتركة، مثل: النظر لتلك الوظائف بوصفها اختصاصات أصلية للإمام أو الخليفة دون غيره من الأدوار السياسية التي تليه، إلى جانب اعتبار القضاء -كما سبق أن أشرنا- إحدى الوظائف المنوط بالإمام القيام بها؛ لتطبيق الشريعة رغم ما أحيط بها من استقلال نسبي إذا ما وُوزِنت بسائر وظائف السلطة التنفيذية.

من أشهر قوائم الوظائف التنفيذية الداخلة في إطار تطبيق القاعدة وأكثرها انضباطاً، تلك القائمة التي قدمها الماوردي والتزم فيها القصد والاختصار، فيما عنيت كتابات أخرى ببعض تلك الوظائف وأولتها مزيداً من الشرح والتفسير، وقد حدد الماوردي وعلى غراره أبو علي الفراء ما يلي من وظائف:(٢)

(١) يلاحظ أن المصنفات السياسية الأولى قد ميزت الوظائف من الأدوار، في حين اتجهت الكتابات المتأخرة إلى الخلط بين المفهومين. انظر على سبيل المثال ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٩٥-٢٠٥. والقلقشندي، مرجع سابق، ص ٧٥-٨٠.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٨. وانظر أيضاً **الفراء**، مرجع سابق، ص ٢٧-٢٨.

١- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.

ويتعين على الخليفة بناء على تلك الوظيفة واجبات إزاء أصول الدين وفروعه على السواء؛ ففي أصول الدين يتعين على الإمام مواجهة أهل البدع والشبهات ممن يتعرضون بالابتداع والشطط لأصل العقيدة وقواعدها، والتصدي لهم بالحجة والبرهان، وإن لم يرتدعوا فبالسيف والقتال لكي يحفظ على سائر المسلمين نقاء عقيدتهم[١]، أما حفظ الدين فيما يتعلق بالفروع، فيتمثل في الحرص على إقامة الشعائر الجماعية والعامة، التي يفترض على الإمام القيام بها مثل: الجمع وصلوات الأعياد ومجامع الحجيج وإقامة الآذان..الخ، كذلك يدخل في حفظ فروع الدين التصدي للقائمين على الفتيا من أهل العلم والتدريس، ورد هذه الوظيفة لمن هو أهل لها وإعانته على ذلك ومنع من ليس أهلاً لها وزجره حفظاً لمصالح الناس وأحكام الدين[٢].

٢- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

وهي مهمة مكملة لوظيفة القضاء، بل عليها تتوقف فعالية القضاء وتحقيق العدالة، لأن أحكام القضاء بدون تنفيذ تساوي فيما تنطوي عليه من شرور غياب النظام والعدالة، وكلاهما تعطيل لتطبيق الشرع وأحكامه، ويقول ابن جليل الطرابلسي في "معين الحكام" إن معنى تنفيذ الحكم هو الإلزام بمقتضى الحكم كالحبس وأخذ المال عنوة ودفعه لمستحقه وتخليص سائر الحقوق وإيقاع الطلاق على من يجوز إيقاعه عليه ونحو ذلك، فالتنفيذ غير الثبوت وغير الحكم؛ فالثبوت هو الرتبة الأولى والحكم أو القضاء هو الثانية والتنفيذ هو الرتبة الثالثة، فالحاكم (القاضي) ليس له إلا إنشاء الالتزام، أما قوة التنفيذ فأمر زائد عن كونه حاكماً، فهو ينشئ الإلزام ولا يحصل له تنفيذه لعذر ذلك ما لم يكن مفوضاً في التنفيذ".[٣] وعلى ذلك، فإن وظيفة تنفيذ الأحكام تعد من أخص وظائف الإمامة كسلطة تنفيذية، على نحو ما يجري عليه الحال في النظم السياسية المعاصرة.

---

(١) انظر الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ١٨٤- ١٩٦.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٣) عبد الحمي أحمد سليمان، **الحكومة والقضاء في الإسلام**، (القاهرة: مكتبة الشعب، الطبعة الثانية، د. ت)، ص ١٠٥.

٣- حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف النـــاس في المعـــايش وينتـــشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

وتنصرف هذه الوظيفة إلى توفير الأمن في أرجاء البلاد، وهي تتعلق ببابين في الفقـــه، يضم كل منهما عدداً كبيراً من الأحكام الشرعية التي يتعين على الإمام تطبيقهما؛ تحقيقـــاً لهذه الوظيفة، وهما قتال المحاربين وقتال البغاة، **أما الطائفة الأولى** فهم "طوائف من أهـــل الفساد التي تجتمع على شهر السلاح وقطع الطريق وأخذ الأموال وقتل النفـــوس ومنـــع السابلة"(١)، فهم أقرب إلى العصابات الإجرامية المسلحة بالمفهوم المعاصر، وهـــؤلاء قـــد خصهم الشارع بحد من حدوده المنصوص عليها اللازمة النفاذ هو حد "الحرابـــة"، كمـــا غلظ من العقوبة المفروضة عليهم، **أما الطائفة الثانية** (البغاة) فهم أقرب لمفهوم المعارضـــة المسلحة المعاصر، وهم الخارجون بالسلاح على سلطة الإمام وعن الجماعـــة، المنكـــرين لشرعية النظام السياسي والساعين لإسقاطه، ولهم كذلك في مصنفات الفقه عدد كبير من الأحكام الخاصة بهم.

٤- إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده.

وتنصرف هذه الوظيفة إلى تطبيق العقوبات التي قدرها الشارع في شـــريعته بـــشأن جنايات بعينها، ويلحق بهذه الوظيفة تطبيق أحكام التعزير في الجنايات الـــتي لم يـــذكرها الشارع؛ زجراً للناس عن ارتكاب ما نص عليه من معاص وآثـــام، ولـــيس للإمـــام (أو السلطة) الخيار في تطبيق الحدود حال ثبوتها ورفع الجنايات إليه، بينما تملك السلطة ســـعة كبيرة في التعزير سواء في تقدير العقوبة أو في إنفاذها وفق ما يراه الإمام من مصلحة.

٥- تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يستحلون لمسلم أو معاهد دماً.

وهي أحد تطبيقات عديدة لفرض الجهاد، تتعلق بمفهوم الردع وتأمين الحدود، بمـــا يكفي لرد الأعداء عن الإقدام على العدوان، وتأتي هذه الوظيفة تطبيقاً لأمر إلهي صـــريح: **﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّـــهِ وَعَـــدُوَّكُمْ**

---

(١) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٧٧-٨١.

وَءَاخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ (الأنفال: ٦٠).

٦- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.

وهذه الوظيفة نابعة من طبيعة الإسلام كدعوة عالمية موجهة للبشر جميعاً، وحكم الجهاد في الشريعة أنه فرض كفاية؛ إذا قام به من يكفي سقط عن الباقين، وهو أقصى ما كلف الشارع المؤمنين المكلفين من مشقة التكليف لما فيه من إهلاك للنفس، لذا عظّمت الشريعة أجره في الدنيا والآخرة، وللجهاد صوره وشروطه وأحكامه، التي تناولتها بإسهاب كتب الفقه، كما أن له أحكامه المالية المتعلقة بتمويل المجاهدين والمرابطين وتوزيع الغنائم عليهم، ويعد الجهاد من الفروض المتعلقة إلى حد كبير بدور السلطة والإمام وكثير من أحكامه موكولة للأمراء والقادة[١].

٧- جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع.

والفيء هو كل مال وصل من المشركين عفواً من غير قتال ولا بإيجاف خيل كمال الهدنة والجزية والخراج، أما الصدقات فتؤخذ من المسلمين "وهي تجب على الأموال المرصدة للنماء إما بنفسها أو بالعمل فيها تطهيراً لنفوس أصحابها، وكفالة وإعانة لذوي الحاجات من المسلمين، وعلى الإمام تحصيل ما كان ظاهراً من هذه الأموال دون تتبع ما كان غير ظاهر فيما أسماه البعض بالمال الباطن، والفيء والصدقات من الموارد العامة لجماعة المسلمين التي نصت الشريعة على الأحكام الخاصة بها[٢].

٨- تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

وهو ما يتعلق بوظيفة التوزيع، ولهذه أيضا أحكامها الشرعية الملزمة، مثل الأنصبة المقدرة شرعاً في الصدقات وأموال الفيء والغنائم، وقد حدد الشارع فئات خصها

---

(١) انظر على سبيل المثال: المقدسي، **العدة في شرح العمدة**، مرجع سابق، ص ٥٨٢-٦٢٠.

(٢) حول هذه الأحكام انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٤٥- ١٧٦.

بأحكام التوزيع في الموارد السابقة على اختلاف في الأنصبة مثل الفقراء والمساكين والعاملين عليها والمكاتبين وابن السبيل والجنود المجاهدين في سبيل الله، كما ترك لأولي الأمر مجالاً من السعة للإنفاق على أبواب المصلحة العامة مثل: تحصين الثغور وبناء الأسوار وإمداد الجيوش بالمؤن والعتاد وتعبيد الطرق، يضاف لما سبق ما يستحق على بيت المال من أرزاق للجند والولاة والعمال والقضاة وأهل الديوان وغيرهم.

٩- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله لهم من الأموال، وأن يباشر الخليفة بنفسه الأمور وتصفح الأحوال ولا يعول على التفويض.

ولهذه الوظيفة -التي تعد وظيفة داخلية تتعلق بصميم أداء مؤسسة الحكم - أهمية خاصة ترجع إلى جوهر نظرية السلطة في الفقه السياسي التقليدي، فهذه النظرية تلقي على عاتق الخليفة بكل الوظائف السابق الإشارة إليها وتجعله صاحب السلطة العليا في النظام والمسئول الأول والأخير عن تحقيق أهدافه، وبالنظر إلى استحالة تحقيق ذلك عملياً، فقد بني النظام هيكلياً على تفويض السلطة من الخليفة إلى كل من يليه من أدوار، وظلت المسئولية النهائية والاختصاصات الأصلية للخليفة، وترتب على ما سبق أن جانباً كبيراً من أداء حكومة الخليفة وفعاليتها إنما يتوقف على حسن اختيار العناصر المعاونة للخليفة،وإحكام الرقابة عليهم.[١]

وبناء على ما سبق، فقد اهتم الفقهاء ببيان وإحكام الشروط اللازمة لتقليد الولاة والمستنابين من الخليفة اهتماماً كبيراً، كما رأينا في الفصل السابق، بل إن فقيهاً كالإمام بن تيمية جعل استعمال الأصلح من النواب والولاة والعمال، مناطاً لمفهوم "أداء الأمانات إلى أهلها"، الذي يعد إلى جانب "العدل" أساس السياسة الشرعية كما قررها الشريعة في آية الأمراء بقوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾** (النساء:٥٨).[٢]

---

(١) حول أهمية هذه الوظيفة انظر: عبد الحميد أحمد سليمان، مرجع سابق، ص ١٢٠-١٢٥.

(٢) حول تأصيل هذا الرأي لابن تيمية انظر: ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٧ وما بعدها.

المطلب الثاني

الأبعاد البنيوية لتطبيق القاعدة

كما رأينا في المطلب السابق، فإن حكومة الخلافة تزاول كماً هائلاً من الاختصاصات والوظائف، تجمع بين الاختصاصات التقليدية، التي حملتها الحكومات على عاتقها منذ نشأة الدولة مثل: الأمن الداخلي والخارجي بمختلف أبعاده، أضيفت إليها وظائف جديدة تنبع من خصوصية المنظومة الإسلامية، مثل: وظيفة حفظ الدين، وتطبيق مفهوم التكافل الاجتماعي وإعادة توزيع الثروة.

وقد كان لهذا البعد الوظيفي آثاره الحتمية على بنية نظام الخلافة؛ فكما لاحظ ألموند وباول، أنه عندما يتسع حجم النظام السياسي ويواجه بصورة متزايدة بيئة معقدة أو مدى متسعاً من المهام، تصير الضغوط لتطوير أبنية لتطبيق القواعد أمراً لا مفر من مواجهته، ويدفع كم القواعد المتعين تطبيقها والموارد المطلوب استخراجها والمعلومات المطلوب جمعها، هياكل صنع القواعد، سواء أكانت ملكاً أمّ هيئة تشريعية أو خلافه؛ للحصول على ما يساندها في تطبيق القوانين، وإذا كان من الحتمي أن يطور النظام السياسي قدرات لمواجهة الأهداف والضغوط الجديدة الواقعة عليه، فإن وجود تطبيق كفء للقواعد يصبح مطلباً ضرورياً لتحقيق ذلك"[١]؛ ويكون ذلك عن طريق تطوير هيكل بيروقراطي، إذ تمثل البيروقراطية الهيكل الوحيد الذي يحتكر وظيفة تطبيق القاعدة، ويتحكم في المخرجات النهائية للنظام[٢].

وقد بذل مصنفو الفقه السياسي، وعلى رأسهم الماوردي مجهودات كبيرة في تأصيل الأبعاد البنيوية لمؤسسة الخلافة والربط بينها وبين وظائف الخلافة، غير أن الإشكال هنا يتجلى في ضعف الصلة بين الجانب الشرعي وتلك التنظيمات؛ فالشرع قد عالج -كما هو معروف- القواعد العامة، وترك الخوض في الجوانب التفصيلية للمسلمين أنفسهم تبعاً لظروف التطور التاريخي، ومن أهم المجالات التي تركت فيها السعة للاجتهاد البشري مجال التنظيم السياسي والإداري وأشكال الحكم، وعلى ذلك فقد بدت كثير من التفصيلات

---

(1) Ibid., p. 158.
(2) Almond & Powel, **Comparative Politics: A Developmental Approach** , op.cit., p.142.

والتنظيمات، التي خاض فيها فقهاء السياسة بمثابة نوع من التقنين أو التناول الدستوري لأنظمة تاريخية معينة، أكثر من كونها تأسيسا لنسق معياري يتجاوز إطارها التاريخي.

في هذا الإطار فإننا في معرض بناء النمط المثالي للخلافة الشرعية، لن نتطرق إلى الأبنية أو التنظيمات الخاصة بحكومة الخلافة، والتي تداولتها كتب الفقه السياسي، ولكن سنشير إلى بعض القواعد أو المحاور التنظيمية، التي صاغت البنية التنظيمية والإدارية لمؤسسة الخلافة، والتي تتماس بشكل أو آخر مع قضية الشرعية وعلى رأسها قاعدتان:

١- محورية دور الخليفة في بنية مؤسسة الخلافة:

قامت نظرية السلطة في الفقه السياسي السني، على محور تركيز وظائف السلطات في يد الخليفة، وقد انعكس ذلك على رؤيتهم لتنظيم السلطة.

من السمات الأساسية للهيكل الإداري لمؤسسة الخلافة -كما عبر عنها الفقه السياسي الإسلامي- تمركز السلطة Line authority في **دور الخليفة** أو الإمام، فالإمام هو الذي يناط به -نظرياً- القيام بجملة وظائف الخلافة، أي بعبارة أخرى القيام على وظيفة تطبيق الشرع إجمالاً وسياسة المسلمين طبقاً لها، أما سائر الأدوار فاختصاصاها ومسئولياها ليست أصيلة، بل تنتقل إليها عن طريق التفويض من الإمام، فالإمام أو الخليفة كما قال الماوردي: "يختص بعموم النظر في مصالح الملة وتدبير الأمة"[(١)]، وسلطاته عامة ذات صبغة سياسية وإدارية ودينية وله أيضا اختصاص القضاء وجزء من اختصاصات صنع القاعدة كما سبق شرحه.

وإذا كان من حق الإمام أن يفوض سلطاته العامة إلى غيره، مثل: وزير التفويض، فإنه يبقى مع ذلك مصدر السلطة في الهيكل الإداري لدولة الخلافة؛ فله حق عزل من يُوَلِّيه وحق التدخل فيما يتخذونه من قرارات بالإبطال أو التعديل وليس لهم ذلك. كما أن تفويضه السلطة لا يعني بأي حال تفويضه مسئوليته التي تظل أصلية وقائمة عن كل ما يتخذه مستخلفيه من قرارات وما يقومون به من تصرفات، ومن هنا كانت السمة

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٤.

الحقيقية التي تميز دور الخليفة عن غيره في الهيكل الإداري لمؤسسة الخلافة، هي ما أسماه الإمام الجويني بـ "رتبة الاستقلال" التي ينفرد بها الإمام عن غيره.

أما سائر الأدوار التالية للخليفة في الجهاز الإداري لمؤسسة الخلافة، فتجتمع على سمتين الأولى أن سلطتها مستمدة من التفويض من الخليفة (أو ممن ينيبه لتقليد الولاة وإعفائهم)، والسمة الثانية أن مسئولية هؤلاء قائمة بدورها إزاء الخليفة. فمختلف الأدوار تنبع سلطاها ومسؤولياها وتصب في معين الإمام أو الخليفة أوهي كما ذكر ابن خلدون، "مدرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم".[1]

٢- تمييز الولاة من العمال داخل الوظيفة العامة تبعاً لمقدار السلطة ونوعها لكل دور:

من أبرز القواعد التنظيمية التي أسهمت في المعالجة التاريخية والفقهية للوظيفة العامة ذلك التمييز بين مفاهيم **الولاية أو الوالي**، **والنيابة أو العامل**، ورغم أن مصنفات الفقه السياسي لم تقدم تأصيلاً نظرياً يذكر لهذين المفهومين والفوارق بينهما -مما يعكس شيوع مدلولهما- فإن هذا التمييز قام على معايير متعددة، تُستقرأ من سياق تناول المفهومين في تلك الكتابات[2]، وهي **أولاً** مقدار السلطة المتاح استخدامها للمستخلف (أي الموظف) ومدى حريته في اتخاذ القرار، **ثانياً** ما تنطوي عليه وظيفته من تقرير حقوق والتزامات مباشرة على الرعايا، **ثالثاً** مقدار ما تحتاج إليه وظيفته من معرفة بأحكام الشرع، وقدرة على استدعاء الحكم المناسب وإنزاله على الوقائع المختلفة، فكلما تطلب الدور درجة أكبر من المؤهلات الثلاثة السابقة، ارتقى المستخلف إلى سلم "الولاية"، بينما يؤدي تضاؤل احتياج وظيفته إلى تلك المؤهلات لانتقاله إلى فئة "العمال" أو النواب بتدرجاتها المختلفة.

---

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٩٥.

(٢) انظر على سبيل المثال تمييز ابن القيم ولاية الآمر المطاع من ولاية الشاهد المؤتمن التي تقوم على ما ذكرنا من معايير التمييز وإن أسماهم جميعاً بالولاة. في ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ص ٣٣٨.

الولايـــة

هي ذلك الدور الذي يستوفي إيجاباً المؤهلات الثلاثة السابقة، ولذلك فقد اشترط الشافعية أن تتوفر فيمن يشغل هذا الدور رتبة الاجتهاد؛ لأنه يتعامل مباشرة مع أحكام الشرع بشأن عدد غير محدود من القضايا، وينبغي أن تكون لديه القدرة على إنزال تلك الأحكام على الوقائع، ولم يشترط الأحناف رتبة الاجتهاد في الولاة وأجازوا أن يتولى تلك الأدوار مقلدون؛ لإمكان أن يرجعوا فيما يحتاج إلى معرفة بالأحكام لمن هو أعلم منهم.(١)

وهناك من الولاة من كانت دائرة اختصاصه عامة، مثل: وزراء التفويض، ومنهم من كانت دائرة اختصاصه محددة إما تحديداً إقليمياً، مثل أمراء الأقاليم، أو تحديداً وظيفياً مثل: ولاة المظالم، وإمارة الحرب العامة، التي تضم قسم الفيء والغنائم، وواضع الخراج(٢)، ووالي الحسبة، ووالي المظالم.

والولاية هي الرتبة أو الفئة الأهم في وظائف الجهاز الإداري، بما تنطوي عليه من استخدام كبير لعنصر السلطة، والى جنس الولاية هذه تنتمي سلطة الخليفة؛ التي تعتبر بمثابة الولاية العظمى في النظام، ويمكن أن نميز داخل فئة الولاة بين مستويين: **الأول** هو الولايات ذات الطابع السياسي أو الحكومي، التي تضطلع باتخاذ قرارات سيادية وإجراءات ذات طابع إنشائي(٣)، كما يتولى أصحابها اختصاص تقليد وتعيين ولاة وعمال ومراقبة أعمالهم والإشراف عليهم، وهذه تنطبق على القسمين الأول والثاني في تصنيف الماوردي، أي أصحاب الولايات العامة مثل: وزراء التفويض، والسلطان المستولى، وأمراء الأقاليم والبلدان، القسم الثاني من الولايات يغلب عليه الطابع الفني المتخصص (الأقرب معنى إلى مفهوم التكنوقراط المعاصر) مثل: نقباء الجيوش وواضع الخراج ووالي الحسبة، وهؤلاء سماهم الماوردي بعمال التفويض، واشترط فيهم الاجتهاد والحرية والإسلام.(٤)

---

(١) انظر الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢٩٥-٢٩٦. وانظر ايضاً الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٦١.

(٢) يتميز واضع الخراج عن جابي الخراج الذي يدخل في فئة العمال. انظر الفرق بينهما في: المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٣) حول التمييز نظرياً بين الوظائف ذات الطابع الحكومي، والوظائف ذات الطابع الإداري، انظر: ثروت بدوي، مرجع سابق، ص ٢٨٤-٢٨٧.

(٤) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٦١.

النواب أو العمال

ويتكون منهم أغلب الهيكل الإداري في مؤسسة الخلافة، وقد عرفهم الماوردي باسم "عمال التنفيذ"، ومجال اختصاصهم محدود وخاص، "يحتوي على الغرض منـه مراسـم يبينها، ومعالم يعينها، فيعقد الإمام بمضمونها منشوراً، ويتخذه المولّى دستوراً"[1]، وأعلـى مراتب هؤلاء النواب منصب وزير التنفيذ لدى الخليفة الذي يتوسط بين الخليفة "وبـين الرعايا والولاة، يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر ويمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم ليعمل فيه ما يـؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلد لها"[2]، والى هذه الفئة تنتمـي أدوار أخرى مثل: قائد الجيش، وجابي الصدقات، والقائمون على المعـادن والمقطعـات، وكتبة الديوان.

وهؤلاء اتفق العلماء على أنهم لا يشترط فيهم الاجتهاد؛ لأن وظائفهم تنفيذية يحـدد الإمام اختصاصاتها والقواعد التي يسيرون عليها، واختلفوا في سائر الـشروط فالمـاوردي والفراء على سبيل المثال، لم يشترطا الإسلام أو الحرية في بعض هذه الأدوار ذات الطـابع الفني التنفيذي[3]، بينما أكد الجويني على اشتراط الإسلام وإن لم يشترط الحرية[4].

المطلب الثالث

القواعد الشرعية لوظيفة تطبيق القاعدة

كما أوضحنا سابقاً فإن عنصر الشرعية بقدر ما يبدو وثيق الصلة بالجانب الـوظيفي لتطبيق القاعدة، فقد بدا واهياً في الجوانب الشكلية الخاصة بالتنظيم الإداري؛ لما ذكرنا من أسباب تتعلق بمنهج الشرع الإسلامي ذاته في الاهتمام بالثوابت وترك السعة في المتغيرات،

---

(١) الجويني، الغياثي، مرجع سابق،ص ٢٩٢.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦١. وانظر الفراء، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

(٤) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

غير أن إشكاليات تطبيق القاعدة لا تنحصر في هذين الجانبين فحسب، بل ثمّة جانب ثالث شديد الأهمية تعول عليه الشرعية إلى حد كبير وهو **أسلوب تطبيق القاعدة**.

فالقاعدة الشرعية مجالها لا يتحدد في أشكال ومسميات الأجهزة المنوط بها الحكم وتطبيق القوانين، وإنما في (مقاصد) تلك المؤسسات -أو وظائفها- من جانب، و(وسائل) إنجاز تلك المقاصد، أي أسلوب الإدارة وطريقتها وتطبيق القواعد من جانب آخر، وإذا كان الفقه السياسي قد استوفى جانب الوظائف، فإن جانب النقص الحقيقي يكمن في إحجامه عن مناقشة الأسلوب الأمثل لأداء السلطة وظيفتها في تطبيق الشرع، رغم كونه من أخطر الموضوعات التي تمس علاقة السلطة بالمجتمع، وقضية العدالة، وحقوق الرعية.

ومن المثير للدهشة فعلاً أن المصنفين المسلمين -ومنهم فقهاء مثل: الماوردي والغزالي- لم يهتموا بمسألة أسلوب السلطة ومنهجها في القيام بالحكم وإنجاز وظائفها في كتاباتهم الفقهية، التي تركزت حول بيان القواعد الشرعية في الحكم، وإنما في إطار مختلف هو كتب النصائح والحكم والعبر، ولا تحمل تلك النوعية من الكتابات الوزن الفقهي لكتابات الفقه السياسي، إذ تستند إلى جانب بعض النصوص الشرعية إلى حكم الملوك والحكماء القدماء وسياساتهم وعِبرهم، مثل: كسري أنوشروان وأردشير بن بابك، والإسكندر، ونصائح الفلاسفة مثل: سقراط وأرسطو، وحكايات التوراة، وبعض أحداث وأقوال في زمن الخلفاء.[1]

ويعد مصنف "السياسة الشرعية" للإمام ابن تيمية، من المصنفات الفقهية المهمة التي عنيت بأساليب الحكم ومناهجه، وتطبيق الشريعة، وإن اتسمت معالجته بطابع العمومية،

---

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك: المعروف بنصيحة الملوك**، دراسة وتحقيق. محمد أحمد دمج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٧ هجرية -١٩٨٧م). وانظر أيضاً الماوردي، أبو الحسن علي ابن محمد بن حبيب، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧). وانظر المرادي، أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني، **كتاب الإشارة في أدب الإمارة**، دراسة وتحقيق رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١). وانظر أيضا الشيزري، عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر بن عبد الرحمن، **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، تحقيق ودراسة علي عبد الله موسى (الأردن-الزرقاء: مكتبة المنار، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

والتركيز على الجانب الأخلاقي لشاغلي الأدوار السياسية وعلى "وازع" السلوك السياسي أو "ما وراء السلوك"، من هذا المنطلق رأى ابن تيمية أن إدارة الوظيفة العامة من المنظور الإسلامي ينبغي أن تتم في إطار رؤية عامة قوامها:

"اتخاذ الإمارة دينا وقربةً يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته، وطاعة رسوله ﷺ من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها"[1]. "وإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلى الله، وإنفاق ذلك في سبيله، كان ذلك صلاح الدين والدنيا، وإن انفرد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس"[2].

ويحدد ابن تيمية عدة معايير شرعية لإدارة الوظيفة التنفيذية منها؛ **أولاً: التزام صاحب الولاية الدين** سريرة من خلال "حسن النية للرعية، وإخلاص الدين كله لله، والتوكل عليه، فإن الإخلاص والتوكل جماع صلاح الخاصة والعامة"[3]، إلى جانب التزام الدين سلوكاً: من خلال المحافظة على الصلوات بالقلب والبدن، والإحسان إلى الخلق بالنفع والمال الذي هو الزكاة، والصبر على أذى الخلق وغيره من النوائب.[4] **ثانياً: الرفق بالناس والإحسان إليهم.** "وإنما الإحسان إليهم، فعل ما ينفعهم في الدين والدنيا ولو كرهه من كرهه، لكن ينبغي له أن يرفق بهم فيما يكرهونه ففي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما كان الرفق في شئ إلا زانه، وما كان العنف في شئ إلا شانه**»، فإذا أتى طالب حاجة لم يرده إلا بها أو بميسور القول، كما يُستفاد من سنة النبي ﷺ".[5] **ثالثاً: العدل.** وفي هذا يذكر ابن القيم تلميذ الإمام ابن تيمية ومريده أن "الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر عن وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه، فلا

---

(١) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ١٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣١.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣٥.

يُقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه".[1] **رابعاً: تيسير سبل الخير وطاعة الله أمام الناس**، بتشجيع الناس وحفزهم على ذلك وعدم الارتكان إلى الضبط والقمع فحسب، يقول ابن تيمية "وكما أن العقوبات شُرعت داعية إلى فعل الواجبات وترك المحرمات، فقد شرع أيضاً كل ما يعين على ذلك، فينبغي تيسير الطريق إلى الخير والطاعة والإعانة عليه والترغيب فيه بكل ممكن"[2]، **خامساً سد الذرائع إلى الشر والمعصية**، ودفع ما يفضي إليه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة.[3]

رغم غلبة الطابع الشخصي الأخلاقي على معايير ابن تيمية للسياسة الشرعية إلا أن ذلك لا يقلل من قيمتها، بالنظر إلى محورية المكون الأخلاقي في النسق السياسي الإسلامي المبني على العقيدة، حيث تمثل الأخلاق مكوناً أساسياً للشريعة الإسلامية بمعناها الواسع، ومع ذلك يبقى الجانب **الإجرائي المنهاجي للإدارة** المتعلق بسلوك المؤسسة ومنهجها وليس الشخص، والذي يؤسس القواعد الخاصة بكيفية إدارة الوظيفة التنفيذية مفتقداً في كتابات الفقه السياسي، وإن لم يعدم الباحث أن يجده في أبواب أخرى من التراث الفقهي الثري.

ومن المفارقة أن الإسهام الفقهي الأساسي في هذا الموضوع، يمكن أن نجده في ثنايا علم أصول الفقه ضمن القواعد الكلية الفقهية، فهذه القواعد التي تم تحديدها، بناء على استقراء منهج الشارع في الحكم، تمثل في الوقت نفسه منهاجاً ودستوراً للقائمين على السلطة والحكم في أي موقع وهي قواعد كفيلة بتقنين السلطة وربطها بمقاصدها الشرعية وضبط حركتها، ويلاحظ أن تلك القواعد إذا ما أنزلناها على قضية الحكم تعالج جوانب مختلفة متنوعة الاتجاهات من ممارسة السلطة؛ فمنها ما يقر قواعد عامة تتعلق بمفهوم الحكم وأهدافه، ومنها قواعد تحدد مجالات السعة وحرية الحركة أمام السلطة، وهناك طائفة

---

(١) يذكر ابن القيم هذا النص نقلاً عن ابن عقيل كما سبق أن أشرنا. انظر ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ١٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤١.

أخرى ترسي حدوداً وضوابط على حركة الحاكم، ومن القواعد المهمة في هذا الشأن:[1]

١- قواعد عامة للإدارة والحكم ومن أهم تلك القواعد:

أولاً: تصرف الإمام في شئون الرعية منوط بالمصلحة، وهي القاعدة الأم من قواعد الولاية؛ إذ أنها تؤكد الطابع الموضوعي والمحايد لوظيفة الحكم وتفصل ما بين شخص الحاكم ودور الحاكم.[2]

ويندرج تحت هذه القاعدة العديد من القواعد اللاحقة، التي تؤكد البعد الموضوعي للإدارة، وقد عبر السيوطي عن هذا المضمون بالعديد من الأمثلة والتطبيقات لهذه القاعدة، منها أنه إذا قسم الإمام الزكاة يحرم عليه التفضيل مع تساوي الحاجات، وانه ليس له أن يقدم من بيت المال غير الأحوج فالأحوج، فليس للإمام أن يملك أحداً إلا ما ملكه الله، وإنما وظيفة الإمام القسمة، والقسمة لا بد أن تكون بالعدل، ومن تطبيقات ذلك أيضا عدم جواز أن ينصب للصلاة إماماً فاسقاً، وليس له العفو عن القصاص مجاناً لأنه خلاف المصلحة..الخ[3]، ويوضح السيوطي من تلك الأمثلة أن الإطار العام للمصلحة غير مطلق للإمام أو حق للجماعة، بل هو محدد ومعرف بـ "**الشرع**"، وأنه من وجهة النظر الإسلامية فلا مصلحة فيما يخالف الشرع، وهذا ما أوضحه الزيلعي بقوله: "وإذا كان فعل الإمام مبنياً على المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعاً إلا إذا وافقه، فإن خالفه لم ينفذ".[4]

ثانياً: يقدم في كل ولاية من هو أقدر على القيام بحقوقها، ففي الولاية العامة يقدم من هو أعرف بسياسة الأمة ومقاصد الشريعة، وأقدر على تقليد الأكفاء وعزل الضعفاء ومكافحة الأعداء وتصريف الأموال وأخذها من مظانها وصرفها في وجوهها، وفي ولاية

---

(١) للتعرف على أهم هذه القواعد وما كان متفقاً عليه منها، والمختلف حوله انظر على سبيل المثال السيوطي جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر، **الأشباه والنظائر في الفروع** (جاكرتا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت). ومن المراجع المعاصرة انظر: حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ٢٢٦-٢٦٤.

(٢) حول هذه القاعدة ومصادرها انظر: السيوطي، **الأشباه والنظائر في الفروع**، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٣-٨٤.

(٤) حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

الحرب يقدم من هو أعرف بمكايدها وسياسة جيوشها والصول على الأعداء، وفي القضاء يقدم من هو أعرف بالأحكام الشرعية وأشد تفطناً بحجج الخصوم وخداعهم.(١)

ثالثاً: مجال حركة السلطة في تطبيق الأحكام ينحصر فيما هو حق لله وليس ما هو حق للناس. فهذا الإطار المحدد من أفعال المكلفين هو الذي جعله الله مناطاً للأحكام الشرعية التي سنها لعباده، فلا يسوغ لسلطة تطبيق الأحكام من باب أولى أن تتجاوز هذا الإطار الذي قيد الشارع به أحكامه.

ويشرح علماء أصول الفقه معنى "ما هو حق لله"، بأن أفعال المكلفين التي تعلقت بها الأحكام الشرعية إن كان المقصود بها مصلحة المجتمع عامة -أو كانت مصلحة المجتمع هي الغالبة فيها- فحكمها خالص لله وليس للمكلف فيها خيار، وتنفيذ هذا الحكم يكون لولي الأمر؛ وإن كان المقصود بها مصلحة المكلف خاصة -أو غلبت هذه المصلحة على الجانب العام فيها- فحكمها خالص للمكلف وله في تنفيذها الخيار. فالمراد بما هو حق لله، ما هو حق للمجتمع وُشرع حكمه للمصلحة العامة لا لمصلحة فرد خاصة، فلكونه من النظام العام ولم يقصد به نفع فرد بخصوصه نسب إلى رب الناس جميعاً وسمي حق الله.(٢)

ولا شك أن مجال التقدير واسع في تحديد ما يدخل في نطاق أي من هذين الحقين،ولكن يبقى مع ذلك مسائل متفق على كونها حق لله منها: الصدقات والضرائب العشرية والخراجية، وتلك المغنومة بالجهاد، وأغلب أنواع العقوبات الشرعية.(٣)

رابعاً: الحكم يتبع المصلحة الراجحة، وهو مبدأ يتفرع من المبدأ الأشمل "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"، ويتعلق بترتيب المصلحة التي يتصرف الحكام طبقاً لها وتدرجاتها حيث تصبح المصلحة الأرجح هي الأولى بالاتباع.

خامساً: الضرر يزال، وهذه قاعدة حاكمة ألزم بها الشارع الأعظم نفسه في

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٧-٢٤٨.

(٢) عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٢١٠-٢١١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١١-٢١٤.

شريعته، وترجمها في عدد كبير من الأحكام الشرعية[1]، ويعني إعمال هـذه القاعـدة في مجال الحكم والتطبيق السياسي أن تضع السلطة نصب عينيها، السعي المستمر لرفع الضرر عن الأفراد والجماعة ما أمكن.

سادساً: اليسر ورفع الحرج[2]، فالهدف من الحكم ليس المشقة على النـاس وإنمـا التيسير عليهم، لكي يحيوا حياة صالحة يؤدون فيها حقوق دينهم ودنياهم وتيسير تحقيـق مصالحهم في إطار ما شرع الله وما نهى عنه، ولا تفرض مشقة إلا في تكليف من الشارع أو لتحقيق مصلحة أعم.

سابعاً: الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على عدم الإباحة.[3]

ثامناً: إذا تعارضت الحقوق قدم منها المضيق على الموسع، والفوري على المتراخي، وفرض العين على فرض الكفاية، وهي قاعدة تتعلق بأولويات الحكم إذا ما تعارضـت الخيارات والبدائل.

تاسعاً: الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد، فإذا كان الاجتهاد منوطاً بالإمام، فـإن هـذه القاعدة تعني أن اجتهاد الثاني ليس أقوى من اجتهاد الأول، لأنه لـو نُقـض الاجتـهاد بالاجتهاد لأفضى ذلك إلى عدم استقرار الأحكام، وفي ذلك مشقة كبيرة على النـاس[4]، وتفيد هذه القاعدة عدم سريان الأحكام بأثر رجعي وهو مبدأ هام لاستقرار الـسياسات والأحكام مع تغيير العهود والولاة.

٢- القواعد التي تفتح أبواب السعة أمام سلطة الإمام:

إلى جانب القواعد السابقة التي تقر مبادئ عامة لممارسة سلطة تطبيـق الأحكـام، فهناك مجموعة من القواعد التي تفسح حرية الحركة واتخاذ القرار أمام السلطة لمقاصد معينة

---

(١) انظر: السيوطي، **الأشباه والنظائر في الفروع**، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) حول خطورة هذه القاعدة وأهميتها في الشريعة الإسلامية انظر: المرجع السابق، ص ٥٥ وما بعدها.

(٣) وهو اتجاه أغلب المدارس الفقهية كلياً أو جزئياً وخالفهم في ذلك الأحناف الذين قالوا أن الأصل فيها التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة. انظر: المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤) انظر: المرجع سابق، ص ٧١-٧٤.

وظروف خاصة مثل القواعد الآتية:

أولاً: (**الضرورات تبيح المحظورات**)، (**يتحمل الضرر الخاص لأجل منع الضرر العام**)، (**درء المفاسد مقدم على جلب المصالح**). وتفتح تلك القواعد الباب أمام السلطة، لمزيد من التدخل في شئون الجماعة والأفراد، وتقييد حقوقهم المحصنة بمقتضى الشريعة، مثل: حقوق الملكية والتنقل والتعبير والمعاملات المالية، غير أن تلك القواعد تقيد في الوقت نفسه التدخل بشروط معينة، مثل: أن يكون ذلك لضرورة ظاهرة، أو إذا كان هذا التدخل على نطاق فردي يحقق مصلحة أو يدرأ ضرراً عاماً على نطاق الجماعة، مثل: جدوى التسعير في ظروف الأزمات الاقتصادية.

ثانياً: **قاعدة سد الذرائع أو حسم مادة الفساد**، وتعني إغلاق الوسائل والأبواب المؤدية إلى المحرمات شرعاً، وإن لم تكن تلك الوسائل محرَّمة في نفسها؛ فالوسائل هي الطرق المفضية إلى المقاصد، وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، وهذا الباب هو باب اجتهاد واختلاف كبير في تطبيقه يعتمد فلسفة الوقاية من الضرر قبل وقوعه.

وهذه القاعدة رغم أهميتها وجدواها من حيث المبدأ، إلا أنها تعد من الخطورة بمكان في مجال التطبيق؛ لأنها تفتح الباب للسلطة التقديرية للحاكم، للتدخل في مجالات غير محدودة في حياة الأفراد، وفرض قيود على تفاعلاتهم غير منصوص عليها في الشرع بحجة ما يمكن أن تؤدي إليه مستقبلاً من المحرمات. ولعل استعراض المجالات التي استخدمت فيها تلك القاعدة في التراث الفقهي يوضح خطورة استخدامها وتطبيقها، ومن أهم تلك المجالات الأحكام الخاصة بالمرأة، والتي عكست منهج التشدد والتقييد فيما لم يعالجه الشرع من موضوعات، بحجة سد أبواب الفتنة والخطيئة.

ثالثاً: **حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف**، ومجال تطبيق هذه القاعدة في القضايا الشرعية، يقتصر على المسائل المظنونة أساساً كما يتعلق بشرط أن يكون الحاكم (القاضي) أصلاً من أهل الاجتهاد، أما في مجال الرابطة السياسية بين الحاكم والمحكوم فهذه القاعدة تعد استثناء، لا يخرق الأصل الذي يقرره النص القرآني الحاكم: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾. فالنص قد أقر من حيث المبدأ شرعية الاختلاف بين

الرعية وأولي الأمر، وأكد أن المرجعية في ذلك تكون لله ورسوله ﷺ دون غيرهما (أي للشريعة) قرآنا وسنة، نصوصا ثم قواعد كلية ومقاصد عامة متفق عليها، فيما عدا ذلك وهو غالبا ما يكون في نطاق المصلحة المرسلة فمرده إلى الحاكم شريطة اجتهاده، وجدير بالإشارة أن مفهوم "الحاكم" في التراث الفقهي هو مفهوم أوسع من النطاق السياسي؛ إذ يشمل من ينظر الخلاف عموماً سواء كان ولياً للأمر أو قاضياً أو والياً للمظالم أو مفتياً.

أما إذا طبقنا هذه القاعدة في النطاق الإداري، داخل بنية السلطة التنفيذية؛ فإنها تصير مقررة لمبدأ ضرورة احترام خط السلطة الرسمي (والهيراركية وتدرج السلطة) أو خضوع المستوى الأدنى للأعلى ومرجعية السلطة العليا لمن هم دونها، وهو أحد الشروط الأساسية في ممارسة السلطة.

٣- القواعد الضابطة والمقيدة لسلطة الإمام:

إلى جانب الطائفة السابقة من القواعد، التي تتيح مجالات لتوسع السلطة وتدخلها ، فإن ثمة قواعد أخرى ترتب قيوداً على تصرفات القائم على الحكم.

أولاً: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، وتقضي هذه القاعدة باحترام الحاكم لما تعارف عليه الناس، وجرى عليه سلوك الجماعة واتفاقها، ما لم يتعارض مع حكم شرعي، أو مقصد للشرع، وذلك استناداً إلى قول الرسول ﷺ: «**فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**»[1]. وفي هذا المبدأ تأكيد على دور الجماعة في إرساء قواعد التفاعل الاجتماعي، طالما هي في إطار ما وصفه الشرع بالحسن والمناسب.

ثانياً: الضرورة تقدر بقدرها، وهو عنصر ضابط يقيد تدخل السلطة، وتوسيع سلطاتها العادية باسم الضرورة. وهذا المبدأ أساسي فيما يتعلق بالحد من مسألة تجاوز السلطة حدود اختصاصها، وتقييد فرص عسفها بحقوق المحكومين وحرياتهم؛ فما يستباح عند الضرورة من حقوق مصونة ينبغي أن يكون لمصلحة أكبر، وألا يتجاوز مقدار تحقيق هذا الهدف وزمنه.

---

(١) أحمد بن حنبل، مجلد١، ص ٣٧٩.

وهذا المبدأ يطرح من جديد بإلحاح مطلباً يتعلق بهيكلة السلطة، يتمثل في أهمية وجود آلية للرقابة والضبط، تتولى تحديد ما هو "ضرورة "وقدر هذه الضرورة، وحدود امتدادها زماناً وموضوعاً.

ثالثاً: لا اجتهاد مع النص، وتمثل هذه القاعدة التي لا خلاف حولها الحصن الأخير الذي لا تجاوز للسلطة بعده، فقد تُبرر أفعال الحكام وتصرفاتهم، بما يتوافق ظاهراً مع المقاصد والمبادئ العامة للشريعة، ولكن يبقى خط الدفاع الأخير في مواجهة نزوع السلطة للعسف والتجاوز، هو الأحكام التفصيلية التي نص عليها الشارع بنصوص قطعية لا مجال فيها لتلاعب أو تأويل، ومن تطبيقات تلك القاعدة أنه لا عفو ولا شفاعة من الحاكم في حد من حدود الله، ما ثبت ذلك الحد، تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوهَا**﴾ (البقرة:١٨٧).

رابعاً: الحدود تُدرأ بالشبهات، وهي قاعدة مستفيضة مجمع عليها، تتعلق بجانب خطير من جوانب ممارسة السلطة وتطبيق القواعد، هو جانب الضبط والعقاب، وتستند إلى الحديث الذي روته السيدة عائشة ﵂ عن الرسول ﷺ أنه قال: «**ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله؛ فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة**».(١)

ومجال الدرء هنا يتعلق بثبوت التهمة من عدمه، وفق ما حدده الشرع من أدلة (الاعتراف وشهادة الشهود)، فإن لم تُستوف تلك الإجراءات، أمكن درء الحد.

ومن المفارقات في مجال الفقه، أن هذه القاعدة التي تحكم العقوبات التي قدرها الشارع، لم يُقس عليها في التعامل مع العقوبات التي يقدرها الحكام (التعزيرات)، بل نزع الفقهاء إلى عكس هذا المبدأ، بأن أقروا بحق الحاكم في تعزير الناس بالشبهات، ولذا قالوا: "يثبت بما يثبت به المال، ويجري فيه الحلف، ويُقضى فيه بالنكول أي بالأشباه".(٢) وقد أطاح ذلك عملياً بقيمة هذه القاعدة الجليلة في الحد من عسف السلطة بحقوق الناس التي صانتها لهم الشريعة.

---

(١) الجامع الصحيح، سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب٢، حديث رقم ١٤٢٤.

(٢) حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ٢٦٠.

خامساً: ما يحرم أخذه يحرم عطاؤه،[1] ومن ذلك الرشوة واختلاس المال العـــام[2]، وينسب إلى رسول الله ﷺ العديد من الأحاديث الدالة على ذلك منها قولـــه: «هـــدايا العمال غلول»[3]، ومنها حديث الزهري المشهور، والذي توعد فيه المتربح من المال العام بأن يأتي يوم القيامة "يحمله على رقبته إن كان بعيراً له رغاء أو بقرة لها خـــوار أو شـــاة تعير".[4]

سادساً: الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة، وتفيد هذه القاعدة عند تطبيقها في المجال السياسي، شيئين: **أولهما** في نطاق علاقة السلطة بالرعية تشير إلى ضرورة احتـــرام السلطة للولايات الخاصة في النظام الاجتماعي، و الحد من انتهاكاتها لمؤسسات المجتمـــع، فمن تطبيقات هذا المبدأ أنه لا يتصرف الحاكم أو القاضي مع وجـــود الـــولي الخـــاص، وأهليته، مثل أولياء الأيامى في الزواج، وولي الدم في القصاص والعفو على الدية[5]، أما في مجال علاقات السلطة الداخلية، فإن هذه القاعدة تفيد مسألة احترام الاختصاص، بحيـــث تزيد قوة السلطة في شأن معين مع تزايد التخصص في هذا الشأن.

بعد طرح هذه الطائفة من القواعد التي تصلح منهاجاً للسلطة القائمة على تطبيـــق القواعد، والتي استخلصت من منهاج الشارع الأعظم في سن أحكام شريعته، ينبغـــي أن نشير إلى نقطتين مهمتين:

الأولى إن ذلك النسق من القواعد العامة لا يزال يقبل الإضافة والتوسع، ما بقي عالم أو مجتهد يتفحص كتاب الله ويتدبر حكمه وآياته.

الثانية إن منهاج أو أسلوب الحكام في ممارسة السلطة وتطبيق القواعد، لا يقل أهمية

---

(١) السيوطي، **الأشباه والنظائر في الفروع**، مرجع سابق، ص ١٠٢ وما بعدها.

(٢) حول موقف الشرع تفصيلاً من قضية تربح الوالي أو العامل من المال العام انظر: ابن تيمية، **السياسة الـــشرعية**، مرجع سابق، ص ٤٤ -٥٠.

(٤) مسند أحمد بن حنبل، بيروت، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، وبهامشه منتخب كتر العمال في سنن الأقـــوال والأفعال.

(٤) أخرجه البخاري، أنظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لابن حجر العسقلاني، مرجـــع ســـابق، كتـــاب الأحكام، باب هدايا العمال، رقم الحديث ٧١٧٤، ج١٣، ص ١٧٥.

(٥) انظر السيوطي، **الأشباه والنظائر في الفروع**، مرجع سابق، ص ١٠٤- ١٠٦.

بمكان عن الوظائف كمتغير مستقل في عملية تأسيس الجانب الهيكلي للنظام، وتشكيل أبنيته وأدواره، فلا يكفي مثلاً أن تكون وظيفة جمع الزكاوات الشرعية أساساً منفرداً لإنشاء دور مثل جابي الصدقات، بل يتعين أن تتحدد ملامح هذا الدور كذلك على ضوء متغير آخر لا يقل أهمية، هو الأسلوب الشرعي والنهج الذي ينبغي أن يتبع في الجباية، كما يستفاد من السنة النبوية مثلاً، وبالمثل ينطبق ذلك على أدوار النظام كافة بما في ذلك دور الإمام نفسه،فإن أبعاد هذا الدور و ملامحه لا ينبغي أن تتحدد على أساس وظيفته في تطبيق الشرع، وسياسة الدنيا به فحسب، بل وبالأهمية نفسها، على ضوء الكيفية التي ينبغي أن تدار بها تلك الوظيفة، والتي لا يفتقر إليها الشرع كما رأينا من خلال تلك القواعد، فالدور لا يقوم على "مقصده " فحسب بل على الكيفية التي يتحقق بها مقصوده أو"الوسيلة"، وهذا عنصر مهم جدا في التأسيس، وتركه يعني إغفال بعد شرعي مهم في تأسيس الأدوار في مؤسسة الحكم الإسلامي وتركها نهبا للأهواء والمصالح ونوازع الأفراد، أو لمحاكاة الأنماط التاريخية الأخرى.

****

المبحث الثالث
وظيفة التقاضي

القضاء في الإسلام هو الفصل بين المتنازعين بمقتضى الأحكام الشرعية المستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية.[1] ويعد القضاء من أقدم وظائف النظام السياسي الإسلامي تخصصاً، كما أن دور القضاء يعد من أسبق الأدوار تبلوراً وتمايزاً، وقد سبق في ذلك أدواراً مثل "الخليفة" و"الوزارة"، ويرجع تبلور القضاء وظيفياً وبنيوياً إلى العهد النبوي؛ حيث أقام الرسول ﷺ وسلم قضاة متخصصين لدى القبائل والشعوب، التي دخلت الإسلام في أواخر العهد النبوي، يتولون إقامة أحكام الشرع والفصل بين المتنازعين طبقاً لها، مثل بعثة علي ابن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري، ومعاذ بن جبل إلى اليمن وحضر موت، وقد أمد الرسول ﷺ قضاته بأحكام تتعلق بواجبات وظيفتهم.

وقد أولى الفقه الإسلامي عموما -وليس الفقه السياسي فحسب- اهتماماً خاصاً بالقضاء، وعني ببيان أحكامه، ويرجع ذلك إلى النظر للقضاء بوصفه أكثر الأدوار ارتباطاً والتصاقاً بمفهوم تطبيق الشرع؛ فوظيفته أولا هي إنزال أحكام الشرع وحدوده وتطبيقها على وقائع معينة هي محل تنازع، والملاحظ أن الفقه السياسي الإسلامي لم يميز نظرياً بين تطبيق القاعدة، والتقاضي طبقاً لها (أي التطبيق على وقائع محل تنازع)؛ حيث نظر للوظيفة الثانية بوصفها فرعاً من أصل تطبيق الشرع، بل هي أحد أهم تطبيقاته باعتبار أن أحكام الحدود والقصاص، وسائر الأحكام غالباً ما يقترن تطبيقها بالتنازع بين إثبات ونفي التهمة، مثل: أحكام الزنا والقذف والمواريث، والعقود والشركات المالية والمعاوضات والديون...الخ غير أن الفقه السياسي حرص في الوقت نفسه على تأكيد التمايز الوظيفي والعملي للقضاء عن حكومة الخليفة، مما انعكس هيكلياً في سياج من التمايز والحصانات، التي لم تحظ بها الأدوار الفرعية الأخرى في النظام.

ومن أسباب الاهتمام الفقهي بالقضاء كون القضاء من المؤسسات النادرة، التي أبدت

---

(١) عبد الحميد أحمد سليمان، مرجع سابق، ص ٦٤.

الشريعة الإسلامية عناية بتنظيمها، وجوانبها الإجرائية تفصيلياً مثل:؛ القواعد الخاصة بالنظر في الدعوى، وطرق إثبات الدعاوي، وشروط البينات والشهادات وضمانات استقلال القاضي وحياده...الخ. من هذا المنطلق نجد عديداً من كتب الفقه قد أفردت أبواباً مستقلة لأحكام القضاء والشهادات.

وقد كيّف الفقه الإسلامي القضاء بوصفه "فرض كفاية"، إذا قام به من هو أهله سقط عن الباقين، وإذا لم يقم به أحد من المسلمين حملوا إثمه جميعاً، ويعد نصب القضاة في أقطار الدولة من أهم الواجبات الملقاة على عاتق الخليفة، ويشرح الكاساني "فرضية" نصب القاضي بأنها تنبع من عدة جوانب؛ أولها أن القاضي يُنصب لإقامة أمر مفروض، وهو الحكم بين الناس بالحق، وبما أنزل الله عز وجل "فكان نصب القاضي فرضاً بالضرورة". ومنها أن القاضي هو نائب الإمام -لأنه معلوم أن الإمام لا يمكنه القيام بما نُصب له بنفسه، فيحتاج إلى نائب- فإذا كان نصب الإمام الأعظم فرضاً بلا خلاف بين أهل السنة، كان نصب القاضي من ضرورات نصب الإمام، وكان فرضاً. وقد وصف بعض فقهاء الحنفيَّة القضاء بأنه "فريضة محكمة؛ لأنه لا يحتمل النسخ لكونه من الأحكام التي عُرف وجوبها بالعقل، والحكم العقلي لا يحتمل الانتساخ".[1]

تتسم طبيعة العلاقة بين القضاء والنظام السياسي في منظومة الفكر السياسي الإسلامي بالتعقيد والتشابك، من أكثر من جانب نبرزها في النقاط التالية:

أولاً: يصنف القاضي نظرياً -كما سبق أن أشرنا- كأحد الأدوار الفرعية المنبثقة عن الإمام، والمستنابة عنه في تطبيق الشرع، مثله في ذلك كمثل الوزراء والأمراء وغيرهم، وينعكس ذلك إجرائياً في كون الإمام صاحب الحق في تقليده وعزله.

ثانياً: رغم ما سبق فقد أولت الشريعة والفقه الإسلامي القضاء مكانة خاصة، لم تحظى بها أية وظيفة فرعية داخل مؤسسة الخلافة، باستثناء الإمام نفسه؛ وترجع تلك المكانة إلى ما أولاه الشرع الإسلامي لوظيفة القضاء من مهام خطيرة؛ أولها القيام على أمر العدل، والوفاء بالحقوق ومنع الظلم، وما فرضه الشرع بالتبعية لدور القاضي من ضرورة

---

(١) الكاساني، مرجع سابق، الجزء السابع، ص ٢.

الاستقلال والحياد التام عن أي تأثير من سلطة، أو قرابة أو نفوذ، قد تعوق القيام بتلك المهام، وجعل لهذه الوظيفة حصانات فريدة ضد تدخل الخلفاء والولاة في أدائها.

ثالثاً: جمع القضاء في المنظومة الإسلامية بين كونه وظيفة متمايزة Diffrentiated ومنتشرة Diffused في الوقت نفسه في النظام السياسي؛ فالقضاء كوظيفة متمايزة لها قواعدها الإجرائية الشرعية المحكمة والمنضبطة، قد مورس من خلال دور القاضي، ولكنه كوظيفة شائعة تهدف إلى إنصاف المظلومين فيما يعرض على كل صاحب سلطة من منازعات، وكشف أحكام الشرع فيها، قد مورس عبر أدوار أخرى غير متخصصة مثل: الخلفاء والوزراء والأمراء، وعندما اتخذ هذا النوع الأخير طابعاً منتظماً مقنناً، ظهر شكل جديد من الممارسة لوظيفة القضاء يجمع بين النمطين السابقين هو "قضاء المظالم".

رابعاً: مارس القضاء من خلال ولاية المظالم **دوراً رقابياً** كبيراً على قطاعات مهمة من السلطة التنفيذية؛ حيث اختص هذا النوع من القضاء بالنزاعات بين الرعية والموظفين العموميين، من ولاة أو عمال فيما يشبه ما نعرفه حالياً بالقضاء الإداري.

خامساً: من الناحية الفكرية أو الفقهية مارس القضاء **تأثيراً نظرياً كبيراً في تشكيل خصائص النمط المثالي للإمام** أو الحاكم[١]؛ فالقضاء بوصفه دوراً ووظيفة أسبق ظهوراً، وقد حظيت باهتمام الشرع قرآنا وسنة في وصف شروطها وتنظيم أحكامها، قد قيس عليه كثيراً في تحديد شروط الإمامة والولايات من حيث معايير التقليد والعزل والصلاح والفساد، وهو تأثير يظهر واضحاً في أبواب الفقه السياسي الخاصة بالإمامة.

سادساً: يمكن القول أن القضاء في المنظومة الإسلامية له دور مهم -كالقضاء في أي عصر- في **استقرار النظام السياسي.** فكما أشار ألموند وباول إن الوظيفة القضائية، هي بمثابة قناة يمكنها أن تعالج أنواعاً معينة من المطالب الملقاة على عاتق النظام بطريقة كفء، لا تزيد الضغوط على صانعي القرارات من جهة، ولا تمثل تحدياً للقواعد الأساسية للنظام السياسي من جهة أخرى، وبذلك تخفف من العبء الملقى على صانعي القرارات.[٢] من

---

(١) تراثياً لم يستخدم مفهوم "الحاكم" للتعبير عن صاحب السلطة خليفة كان أو سلطاناً أو أميراً، بل استخدم مرادفاً للقاضي.

(2) Almond & Powel, **Comparative Politics: A Developmental Approach**, op.cit., pp. 160 -161.

ناحية أخرى فإن تحقق العدل والإنصاف من خلال القضاء، يؤثر إيجابياً على النظام السياسي من خلال تشجيع المواطنين على اللجوء إلى حل الخلافات من خلال هذه القناة الشرعية، وحل النزاعات بطرق سلمية منظمة، بينما يؤدي العكس -أي غياب اعتقاد المواطنين في عدالة القضاء- إلى الخروج بالنزاعات إلى دائرة الصراع واللجوء إلى العنف، مما يؤثر سلباً على النظام السياسي.[1]

وقد عبر الماوردي عن إدراك عميق لهذه الصلة بوصفه القضاة بأهم موازين العدل وحراس السنة باتباعها في أحكامهم، وبهم ينتصف المظلوم من الظالم في رد ظُلامته، والضعيف من القوي في استيفاء حقه، وإذا فسد القضاة بالظلم والخضوع للأهواء كان "إضرارهم بالمملكة في إبطال العدل أعظم من إضرارهم بالمتخاصمين إليهم في إبطال الحق".[2]

في هذا المبحث سنتناول بالتحليل القضاء في النظام السياسي الإسلامي في بعديه الوظيفي والبنائي، ونخصص لكل منهما مطلباً مستقلاً نركز فيهما على المعالم القياسية أو الشرعية لوظيفة القضاء ودوره، كما عولجت في الفقه الإسلامي عموماً والفقه السياسي على وجه الخصوص، كما نخصص مطلباً أخيراً لمناقشة نظرية الفقه في التقاضي وتقديره.

المطلب الأول

وظيفة القضاء

الوظيفة الأساسية للقضاء كما سبق أن أشرنا هي الفصل بين المتنازعين بمقتضى أحكام الشريعة. وقد تناول الفقه السياسي هذه الوظيفة من منظور التخصص فميز بين وظيفة الفصل في المنازعات لدى القضاء العادي، ووظيفة الفصل وتطبيقاتها كما يمارسها قضاء المظالم باعتباره نوعاً من القضاء المختص بأنواع معينة من النزاعات نشأ إلى جانب القضاء العادي مكملاً له. وفيما يلي سنتناول وظيفة التقاضي لدى كلا النوعين من القضاء.

---

(1) Ibid. , pp. 161

(٢) انظر: الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، مرجع سابق، ص ٢٣٩.

١- وظيفة التقاضي لدى القضاء العادي

وظيفة القضاء الأساسية كما سبق أن أشرنا هي الفصل في المنازعات، وقطع التشاجر والخصومات على أساس ما قرره الشارع من أحكام[١]؛ أي أنها تمثل صورة من صور تطبيق القاعدة، يتميز من وظيفة الحكم لدى السلطة التنفيذية بوجود عنصر **التنازع** مما يوجب **الفصل** أو ما أسماه السلف بـ "الحكومة" أو "القضاء". فـ "التنازع" هو الذي يميز مجال اختصاص القضاة من الخلفاء والولاة، ولعل هذا ما دعا الحنفيّة إلى اشتراط وجود "دعوى" أو خصم مطالب فيما يُرفع أمام القضاء من وقائع، حتى ما كان يتعلق منها بحقوق الله مثل: الحدود والممتلكات والمصالح العامة، بينما رأى الشافعية والحنابلة وغيرهم أن على القاضي المبادرة بالنظر في هذه الموضوعات محل اختصاصه، وإن لم تكن ثم دعوى أو خصومة بشأنها.[٢]

إلى جانب هذه الوظيفة الأساسية هناك وظائف أخرى فرعية عديدة ألحقت بالقضاء، لما تتطلبه من علم دقيق بأحكام الشرع، إلى جانب ملكة الفصل والحياد مثل:[٣]

أولاً: استيفاء الحقوق ممن مطل بها، وإيصالها إلى مستحقيها بعد ثبوت استحقاقها.

ثانياً: ثبوت الولاية على من كان ممنوعاً من التصرف لجنون أو صغر، والحجر على من يرى القاضي الحجر عليه لسفه، أو إفلاس حفظاً للأموال على مستحقيها وتصحيحاً لأحكام العقود فيها.

ثالثاً: النظر في الأوقاف بحفظ أصولها، وتنمية فروعها، والقبض عليها وصرفها في سبيلها، ومراقبة من يتولاها، أو توليها إن لم يوجد متول لها.

رابعاً: تنفيذ الوصايا على شروط الموصي فيما أباحه الشرع و لم يحظره.

خامساً: تزويج الأيامى بالأكفاء إذا عدمن الأولياء، ودعين إلى النكاح.

---

(١) يعرف ابن خلدون القضاء بقوله " وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة؛ لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة، فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجاً في عمومها ". ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٢) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٩- ٩٠. وحول تلك الوظائف أنظر أيضا: ابن جُزي، **القوانين الفقهية** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٢٥٢.

سادساً: إقامة الحدود على مستحقيها.

سابعاً: النظر في مصالح عمله من كف الخاصة عن التعدي على ممتلكات العامة مثل: الطرقات والأفنية.

ثامناً: تنظيم المرفق الذي يتولاه وضبطه من خلال تصفح شهوده، وأمنائه، واختيار النائبين عنه من خلفائه في إقرارهم والتعويل عليهم مع ثبوت استقامتهم، أو استبدالهم مع ظهور الجرح والخيانة.

إن القيمة العليا والمقصد الشرعي الرئيسي الذي يحكم وظيفة القضاء، هو **القسط والعدل** وإيفاء كل ذي حق حقه، فيما عبر عنه الخالق سبحانه وتعالى بقوله في سورة النساء: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**(٥٨)﴾. فهذه الآية هي الدستور العام الذي يحكم من المنظور الإسلامي السلطة أيا كان موقعها؛ صانعاً للقاعدة، أو مطبقاً لها أو قاضياً، والقضاء بالحق والقسط يعرف شرعياً كما يذكر الكاساني بأن "يكون القضاء على أساس ما ثبت عند الله عز وجل من حكم الحادثة". وتوخي حكم الله في الحادثة يكون إما **قطعاً** بأن يقام عليه دليل قطعي من النص، أو الخبر المشهور أو المتواتر أو الإجماع، أو **ظاهراً** في المسائل الاجتهادية، بحيث لا يقضي بالاجتهاد في نص، ولا يخالف الاجتهاد إجماع الفقهاء، واجتهاده أولى من اجتهاد غيره من المجتهدين.[١]

وممارسة القضاة الاجتهاد في وظيفتهم إنما يخضع للمعايير الكلية نفسها التي سبق أن أشرنا إليها في صنع القاعدة، وتطبيقها من ضرورة رعاية مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية مثل:[٢]؛ عدم جواز الاجتهاد في النص، إرادة اليسر ورفع الحرج، لا ضرر ولا ضرار، أخف الضررين، درء المفسدة وجلب المصلحة، درء الحدود بالشبهات، لا عفو ولا شفاعة في حد ما ثبت، الضرورة تقدر بقدرها...الخ

(١) انظر: الكاساني، مرجع سابق، الجزء السابع، ص ٤-٥.

(٢) انظر: عبد الحميد أحمد سليمان، مرجع سابق، ص ٥٩- ٦٠.

٢- وظيفة التقاضي في قضاء المظالم.

عرف الماوردي والفراء ولاية المظالم بأنها تهدف إلى "قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة"[١]، وهما بهذا المعنى يشيران إلى نوع من القضاء يهدف إلى الفصل في الخصومات، واستيفاء الحقوق، باستخدام نفوذ ذوي السلطان وسلطته؛ حيث تعجز إجراءات القضاء العادي ووسائله عن الوفاء بذلك، وبناء عليه فقد تحدد اختصاص قضاء ولاية المظالم في تلك القضايا المعضلة أو المعجزة للقضاء العادي، خاصة تلك التي يكون ذوو النفوذ السياسي أو الاجتماعي طرفاً في الخصومة فيها، مما يضعف أمامه القضاء العادي إما لاحتمالات تأثر القضاة، أو لعدم إذعان الخصم النافذ للحكم فيحتاج إلى سلطة قضائية ذات سلطان أعلى لمواجهته[٢].

وتنطوي تلك الوظيفة الأساسية لقضاء المظالم على عدد من الوظائف الجزئية ذكر الماوردي والفراء أنها تشمل[٣]: النظر في تعدي الولاة على الرعية، وجور العمال فيما يجبونه من أموال، وتصفح ما وُكل إلى كتاب الدواوين ومراجعته؛ لأنهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم، والنظر في تظلم المسترزقة (أي أصحاب الرواتب والعطايا) من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم أو إجحاف لحق بهم، كما يشمل اختصاص قضاء المظالم رد المغتصب من الحقوق (الغصوب)، سواء كانت غصوب سلطانية قد استولى عليها ولاة الجور والأمراء مستخدمين ما لهم من سلطان، أو غصوب استولى عليها ذوو القوة والنفوذ الاجتماعي بالقهر والغلبة، كذلك يتولى قضاء المظالم: الإشراف على الأوقاف العامة والخاصة، ومراجعة أحوالها، ورفع الظلم عن المتظالمين فيها، وتشمل تنفيذ ما عجز القضاة عن تنفيذه لضعفهم إزاء المحكوم عليه بما يحظى به من سلطان أو مكانة اجتماعية، إلى جانب ما سبق، ينظر ولاة المظالم فيما عجز عنه ولاة الحسبة من المصالح العامة وإنفاذه، كما يشمل اختصاصهم مراعاة العبادات الظاهرة كالجمع والأعياد، والحج والجهاد، وتدارك ما يلحق بأدائها من تقصير أو إخلال بشروطها.

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٩٧. وانظر أيضا: الفراء، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٢) حول الفرق بين القضاء العادي وقضاء المظالم في التراث الإسلامي انظر: ابن خلدون. مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٣) انظر: الفراء، مرجع سابق، ص ٧٧- ٧٩. وأيضاً الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٠١-١٠٤.

من العرض السابق يتضح أن العنصر المميز في قضاء المظالم هو **السلطة** أو السلطان، بمعنى أن يجمع المتصدي للنظر في المنازعات والقضاء فيها بين صفة القاضي الطارئة عليه، وصفة السلطان التي يمتلكها أصلاً والراجعة إلى موقعه الرفيع في مؤسسة تطبيق القواعد؛ لذلك يتميز قاضي المظالم في قدرته على قود المتظالمين إلى ساحة القضاء، واللجوء إلى وسائل السلطة وأدواتها لإثبات التهمة أو نفيها، ثم الجمع بين إصدار الحكم وتنفيذه في نفس الوقت فلا يحتاج كالقاضي إلى طرف ثان لتنفيذ أحكامه على المحكوم عليهم.

لقد طُرح موضوع قضاء المظالم، في الفقه السياسي بوصفه يقوم- في علاقته مع القضاء العادي- على التكامل لا التنافر أو الازدواجية في الاختصاص، أو تعدي سلطات تطبيق القاعدة على وظيفة القضاء.

المطلب الثاني

الأبعاد البنيوية للقضاء: دور القاضي وإجراءات التقاضي

يعد القضاء من المؤسسات القليلة التي أهتم الشرع ببيان العديد من جوانبها التنظيمية والإجرائية؛ حيث عنيت الشريعة في أغلب الأحكام العملية -عدا العبادات والحدود- ببيان المبادئ العامة تاركة التفصيل والتحديد للاجتهاد، وفق القواعد الكلية للشرع وعلى ضوء ظروف كل عصر ومقتضياته. ويتناول هذا المطلب الأحكام الشرعية الخاصة بتنظيم القضاء، ثم بيان الفرق بين مؤسستي القضاء المتخصص، وولاية المظالم.

١- الأحكام الشرعية في تنظيم القضاء

اتسع تناول الفقه للعديد من الجوانب الإجرائية في دور القضاء، وعملية التقاضي، واستندت كثير من تلك المعالجات إلى أصول شرعية إما مباشرة خاصة من السنة، أو استناداً للقواعد والمبادئ الشرعية، وقد تعرضت الأحكام الشرعية التي استنبطها الفقهاء لجوانب تنظيمية عديدة مثل:؛ شروط الولاية، وإجراءات التقليد، ومجال اختصاص القاضي، وإجراءات التقاضي، وفيما يلي سنتناول كل من هذه الجوانب على حدة.

أولاً: شروط ولاية القضاء

اتفق الجمهور ولاسيَّما الشافعية والحنابلة -كما سبق أن أشرنا في الفصل الأول- على شروط التقليد لولاية القضاء، والتي تشمل البلوغ، والذكورية، والعقل، والحرية، والإسلام، والعدالة، وسلامة السمع والبصر، وأخيراً العلم بالأحكام الشرعية أصولاً وفروعاً بما يبلغ به رتبة الاجتهاد.(١)

وقد تميز الفقه الحنفي وتفرد عن غيره من المذاهب الأربعة الكبرى في مسألة الشروط، حيث جعلوا شروط ولاية القضاء هي؛ العقل، والبلوغ، والإسلام، والحرية، والبصر، والنطق، والشهادة.(٢) وقد أجاز الأحناف ولاية المرأة فيما تجوز فيه شهادتها،(٣) فأهلية القضاء تدور من وجهة نظرهم مع أهلية الشهادة، والمرأة من أهل الشهادات في الجملة.(٤) وفيما يتعلق بشرط الإسلام أجاز الأحناف تولي الكفار القضاء على من هم على ملتهم، بينما عارضتهم المدارس الأخرى بحجج محورها؛ أن القضاء هو عمل من أعمال السيادة الإسلامية، يقوم على إقرار السلطة للشريعة التي صدر عنها الأحكام، الذي يترجم في التزامها بتطبيق تلك الأحكام. وهذا المفهوم لا يتسق بحال مع وجود قضاء رسمي غير مسلم؛ لأنه يعني سيادة شريعة أخرى إلى جانب الشريعة الإسلامية، والتزام السلطة بها، ورأى أصحاب هذه المذاهب أن ما يمكن القبول به من أشكال للقضاء خاصة بغير المسلمين هي أقرب للتحكيم العرفي غير الرسمي من قبل زعماء مقبولين منهم، أو على حد تعبير الماوردي هو "تقليد زعامة ورئاسة، وليس تقليد حكم وقضاء"(٥)، ولا تكون السلطة

---

(١) حول أحكام القضاء في الفقه الحنبلي انظر: المقدسي، مرجع سابق، ص ٢٦١. وانظر أيضاً: الفراء، مرجع سابق، ص ٦٠-٦٢. وكذلك ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين** (الجزء الأول)، مرجع سابق، ص ٩٣-١٤٠. وحول أحكامه في الفقه الشافعي أنظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٥. وانظر أيضاً: البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء، **أدب القاضي: من التهذيب**، تحقيق ودراسة إبراهيم بن علي صندقجي (القاهرة: دار المنار، ١٤١٢هـ/١٩٢٩م)، ص ١١٦-١٢٦.

(٢) الكاساني، مرجع سابق، الجزء السابع، ص ٣.

(٣) أي في الأموال؛ حيث لم يجز الفقهاء شهادة المرأة في الحدود، والقصاص، والزواج، والطلاق. وقد خالف المذاهب الكبرى في ذلك الطبري الذي أجاز ولاية المرأة القضاء مطلقاً. انظر: ابن جزى، مرجع سابق، ص ٢٥٣- ٢٥٤.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٥) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨٤.

المسلمة ملتزمة بتطبيق أحكامه وإكراه المتخاصمين عليها، ولا يكونوا هم ملزمين بها إلا بقدر انسياقهم الطوعي لأحكامها " وإنما يلزمهم حكمه لالتزامهم له، لا لزومه لهم"[١].

أما الاجتهاد فلا يعد لدى الحنفية شرطاً للتقليد، وإنما هو شرط للندب والاستحباب؛ لأن القاضي يمكنه أن يقضي بعلم غيره بالرجوع إلى فتوى غيره من العلماء المجتهدين، وهذا لا يعني من وجهة نظر الأحناف تجويز أن يُقلد الجاهل القضاء[٢].

وأخيراً فإذا كان الشافعية وأهل الحديث قد اشترطوا "العدالة" في القاضي ابتداء، و لم يجيزوا تقليد الفاسق، فإن الأحناف قد أجازوا تقليد الفاسق وقالوا بأن قضاياه تنفذ إذا لم يجاوز فيها حد الشرع، ومرد الاختلاف أن الفاسق لدى الشافعية وغيرهم ليس من أهل الشهادات، بينما لدى الأحناف هو من أهل الشهادة فيكون من أهل القضاء، غير أن الأحناف كرّهوا تولي الفاسق، وجعلوا العدالة شرطا للكمال وليس للجواز، لأن " القضاء أمانة عظيمة، وهي أمانة الأموال والإبضاع والنفوس فلا يقوم بوفائها إلا من كمل ورعه، وتم تقواه". [٣]

اختلفت المدارس الفقهية كذلك في جواز قبول الولاية والتقليد من قبل الحاكم الظالم، فذهب قوم إلى جوازها، وذهبت طائفة أخرى إلى حظرها والمنع من التعرض لها "لما فيها من تولي الظالمين، والمعونة لهم، وتزكيتهم بالتقليد" [٤].

وقد أضاف بعض الفقهاء للشروط العامة السابقة شروطاً مذهبية لتولية القضاء؛ فبعض الشافعية على سبيل المثال قسموا مخالفيهم في المذهب -ممن أسموهم "أهل الأهواء"- إلى ثلاث فئات:[٥] الفئة الأولى من يخطّئوهم ولا يفسّقوهم مثل: أصحاب مالك وأبي حنيفة، الذين اختلفوا معهم في أحكام الفروع في مسائل مهمة مثل نكاح المتعة، وجواز

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) الكاساني، مرجع سابق، الجزء السابع، ص ٣.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٥) النووي، أبو زكريا محيى الدين بن شرف، **المجموع شرح المهذب للشيرازي**، حققه وعلق عليه وأكمله بعد نقصانه محمد نجيب المطيعي (جدة: مكتبة الإرشاد، د. ت)، جزء ٢٣، ص ٢٨.

النكاح بلا ولي ولا شهود، وهؤلاء لا تُرد شهادتهم، ويجوز توليتهم القضاء قياساً على اختلاف الصحابة في الفروع، وتغليط بعضهم لبعض. الفئة الثانية يُفسقون ولا يُكفرون، وهم الشيعة والخوارج الذين يسبون الصحابة، وهؤلاء لا تُقبل شهادتهم؛ "لأنهم يذهبون إلى شيء لا يسوغ فيه الاجتهاد، فهم معاندون مقطوع بخطئهم وفسقهم".[١] أما الطائفة الثالثة فيُكفرون. وهم القدرية القائلين بخلق القرآن والنافون الصفات عن الله؛ لأن الشافعي قال في موضع من كتبه: "من قال بخلق القرآن فهو كافر"[٢].

ويضاف للاستبعاد المذهبي السابق، اتجاهات أخرى للاستبعاد على أساس منهجي يتعلق بالاختلاف في استخدام الأدلة، مثل: ما أورده الماوردي حول عدم جواز تقليد غير القائل بخبر الواحد (أي من لا يأخذ بحجية أحاديث الآحاد)، والإجماع والقياس.[٣]

ثانياً: إجراءات التقليد والعزل

نظر الفقه الإسلامي السني إلى ولاية القضاء باعتبارها صورة من صور النيابة عن الإمام في القيام بهذه الوظيفة، ومن ثم فإن الإمام هو صاحب الحق في تولية القضاة وعزلهم، ويجوز له أن يفوض هذا الحق في التقليد والعزل لغيره من المستنابين رفيعي المقام مثل وزراء التفويض، أو أمراء الأقاليم، أو قاضي القضاة، وقد حدد الفقهاء شروطاً لصحة عملية التقليد نفسها من أهمها: [٤]

أ - أن يكون المولي صاحب اختصاص في تولية القاضي.

ب - معرفة المولي اكتمال شروط الولاية في المرشح للقضاء، إما بسابق العلم به، أو باختباره على نحو ما فعل الرسول ﷺ مع قضاته قبل بعثتهم.[٥]

ج - عقد الولاية للقاضي أو إعلان تقليده إما مشافهة أو مكاتبة.

د - تحديد ما يدخل في اختصاص القاضي صريحاً في عقد الولاية.

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨٥-٨٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٨- ٨٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٨٦.

هـ - تحديد النطاق الجغرافي لولاية القاضي، والمناطق التي يشملها قضائه.

و- إشهار شخص المتولي وإعلانه للقضاء في البلاد التي يشملها قضائه؛ ليعرفه ذوو الحاجة ويلجأ إليه المتخاصمون.

واتفق جمهور العلماء على أن من حق المولي عزل القاضي، كما يجوز للقاضي اعتزال منصبه، غير أنه استُحب ألا يكون العزل أو الاعتزال إلا بعذر "لما في الولاية من حقوق المسلمين"[1]، كما يتعين الإشهار في حالة عزل القاضي، حتى يتوقف الخصوم عن رفع دعاواهم أمام القاضي المعزول[2]، ولا ينعزل القاضي لوفاة أو عزل من ولاه القضاء بل يستمر في أداء مهامه.

ثالثاً: مجال اختصاص القاضي

أجاز الفقهاء أن تتباين مجالات ولاية القاضي بين العموم والخصوص حسب ما اشترط المولي في عقد الولاية.

والقاضي ذو **الولاية العامة** -التي لا يتم تحديد موضوعاتها في عقد الولاية- لا يدخل ضمن اختصاصاته تلقائياً، اختصاصات الوظائف الأخرى -إلا أن يُنص عليها- مثل: جباية الخراج، كما اختلف الرأي في شأن ولايته على أموال الصدقات، وكذلك إمامة الجمع والأعياد.

أما إذا كانت ولاية القاضي **خاصة** فهي تقتصر على ما تضمنه عقد الولاية من موضوعات، ويجوز -في مسألة التخصيص- أن يحدد ولي الأمر للقاضي النظر في موضوعات معينة دون غيرها مثل الديون والمناكح، أو في الأحكام التي تتضمن الإقرار دون البينة..الخ[3]. ويجوز أن يختص القاضي بإطار مناطقي معين داخل المدينة، أو أن يتضمن عقد تقليده شرط البت فيما يرد إليه فقط من قضايا في داره، أو في المسجد دون

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٩. وانظر أيضاً تحفظات أخرى أشار إليها البغوي لتنظيم عزل أو انعزال القاضي في البغوي، مرجع سابق، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨٩. وانظر أيضاً الفراء، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٩٢.

غيرها، كما يجوز أن يُولى قاضيان في بلد واحد مع تحديد اختصاصات لكل منهما سـواء كان اختصاص يتعلق بالنطاق المحلي، أو بنوعيات معينة من الأحكام. كما يجوز أن يُـولى شخص القضاء لحكومة أو قضية بعينها ينتهي بمجرد الفصل فيهـا دوره كقـاض، أو أن يُخصص للقاضي حكومات (قضايا) أيام بعينها.[1]

ومع اتساع نطاق شروط ولاية القاضي واختصاصاته، فقد استبعد الفقهـاء شـروطاً معينة باعتبارها شروطا فاسدة، أو مفسدة للعقد؛ لعل أهمها اشتراط المولي أن يحكم القاضي بمذهب فقهي بعينه دون غيره، أو باجتهاد تشريعي معين دون غيره.[2]

رابعاً – إجراءات التقاضي والحكم.

أرست الشريعة الإسلامية –من خلال السنة النبوية على وجه الخصوص– مجموعة من القواعد الخاصة بسماع الدعوى، والنظر فيها، وطرق الإثبات والنفي بما يقود في مجموعه للوصول إلى الحق[3] مثل:

أ– التسوية في المعاملة بين الخصمين عملاً بقول رسول الله ﷺ: «**فليسو بينـهم في النظر، والمجلس، والإشارة**»[4].

ب– إثبات الدعوى محررة وإعلامها للخصمين.

ج– ضرورة سماع الخصم.

د– وأن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه.

هـ– وإن نكل المدعى عليه قُضي عليه بنكوله.

و– ولا يجوز للقاضي الحكم قبل معرفة الحق.

---

(١) حول الصور المختلفة لتحديد مجالات اختصاص القاضي انظر: المرجع السابق، ص ٩٣-٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٣) حول هذه القواعد انظر: المقدسي، مرجع سابق، ص ٦٢٣- ٦٦٦. وانظر أيضاً: السيوطي، مرجع سابق، ٢٧٥ - ٢٨٥. وأيضاً: البغوي، مرجع سابق، ص ١٧٣ - ٢٢٩.

(٢) الجامع الصغير للسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (جدة: دار طائر العلم، دت) تحقيق محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي، رقم الحديث ٢٧٤، (حديث ضعيف).

ز- ولا يحكم وهو في حال يمنع استيفاء الرأي كالغضب، والجوع والألم، والنعاس، والحزن..الخ.

ح- وليس للقاضي تأخير الخصوم إذا تنازعوا إليه إلا من عذر، ولا يجوز له أن يحتجب إلا في أوقات الاستراحة.

ط- وأن القاضي مأمور بالقضاء بالبينة؛ حيث الأصل في صحة القضاء هو البينة، وهي ركيزة القوة والحجية التي يتمتع بها رأي القاضي، فينفذ في حق المقضي له والمقضي عليه؛ لأنه تعلق بهما جميعا، وهو يجُب فتوى المفتي لما يستند إليه من بينة.(١)

ولا تقتصر القواعد الإجرائية الرامية إلى الوصول إلى الحق والعدل على الأحكام الخاصة بالقاضي وقضائه، وإنما تمتد إلى جوانب أخرى في العملية القضائية مثل **الشهادات**، فلا تُقبل شهادة من متهم في أهليته أو حيدته، مثل شهادة الصبي، والمجنون، والأخرس، والكافر والفاسق، ومجهود الحال، ولا تقبل شهادة من يجر إلى نفسه نفعاً، أو يدفع عن نفسه ضرراً، أو شهادة والد - وإن علا - لولده، ولا ولد لوالده، ولا تقبل شهادة سيد لعبده ولا عبد لسيده، ولا تجوز شهادة أحد الزوجين لصاحبه، ولا تقبل شهادة الوصي فيما وصى فيه، ولا الشريك فيما هو شريك فيه، ولا العدو على عدوه، ولا من يُعرف بكثرة الغلط والغفلة، ولا تجوز شهادة من لا مروءة له، ومن قواعد الشهادات كذلك أنه من شهد شهادة يُتهم في بعضها ُردت كلها، وإن تعارض الجرح والتعديل ُقدم الجرح.(٢)

٢- الأبعاد المؤسسية لولاية المظالم:

يتميز هذا الدور من دور القضاء في عدة جوانب سواء من حيث طبيعة وشروط شاغلي هذا الدور، أم من حيث الإجراءات والأساليب والأدوات المستخدمة في القيام به.

أولاً: إجراءات التقليد، أهم ما يميز شاغل دور ولاية المظالم هو ما يتمتع به من سلطة تنبع من موقعه، أو دوره الأصلي في مؤسسة تطبيق القاعدة، والتي غالباً ما تكون

---

(١) الكاساني، مرجع سابق، الجزء السابع، ص ٦.

(٢) حول قواعد الشهادات، انظر: المقدسي، مرجع سابق، ص ٢٤٩-٢٥٢.

منصباً رفيعا يحظى فيه بسلطات واسعة، وبالتصدي لولاية المظالم يجمع شاغل هذا الدور بين سلطته التنفيذية الكبيرة وسلطة القاضي في نظر المنازعات وإصدار الأحكام الملزمة. وقد ميز الماوردي في ولاية المظالم بين نوعين؛ **الأول:** لا يستدعي اتخاذ إجراءات معينة لتقليد شاغله، وينطبق على من لهم ولاية عامة في مؤسسة تطبيق القاعدة مثل الخلفاء والوزراء، والأمراء، فيكون النظر في المظالم مما تشمله عموم ولايتهم. النوع **الثاني:** من أصحاب السلطان ممن لم يفوض إليه عموم النظر؛ فيتطلب توليه هذا الدور تقليده سلطة القيام به.[١]

ثانياً: اختصاصات ولاة المظالم، تتسع اختصاصات ولاة المظالم حسب موقعهم في سلم السلطة؛ فأصحاب المناصب الرفيعة ذات الولاية العامة يمكنهم النظر في مختلف المظالم والنزاعات على وجه العموم، أما أصحاب الدرجات الأدنى فتقتصر ولايتهم على "تنفيذ ما عجز عن تنفيذه القضاة، وإمضاء ما قصرت يدهم عن إمضائه".[٢]

ثالثاً: شروط وإجراءات النظر في الدعوى، لعل أهم ما يميز بين القضاء العادي عن قضاء المظالم، هو استقلال القاضي بالنظر في الدعوى، والفصل فيها وفق اجتهاده، بينما تقتضي ولاية المظالم وجود معاونين لقاضي المظالم من تخصصات شتى لمعاونته في مهمته، ويعد وجودهم شرطاً لصحة النظر في المظالم، ويذكر الماوردي أن أي مجلس في المظالم يتعين أن يشمل خمسة أصناف من المعاونين "لا يُستغنى عنهم ولا ينتظم نظره إلا بهم" هم: الفقهاء ليرجع إليهم فيما أشكل ويسألهم عما اشتبه، والكتاب ليثبتوا ما جرى بين الخصوم وما توجب لهم أو عليهم من حق وما أمضاه من حكم، والقضاة والحكام للاستعلام عما يثبت عندهم من الحقوق ومعرفة ما يجري في مجالسهم بين الخصوم، والشهود ليشهدوا على ما ثبت من حق وما أمضاه من حكم، وأخيراً منفذين للأحكام أو من أسماهم بالحماة والأعوان لجذب القوى وتقويم الجرئ.[٣]

ويرتبط بخاصية الاستقلال هذه اختلاف آخر بين القاضي ووالي المظالم، هو تفرغ

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٠- ١٠١.

القاضي لمهمته التي يؤجر عليها، في حين يخصص والي المظالم يوماً أو أياماً معينة للنظر في المظالم إلى جانب وظيفته الأصلية.

رابعاً: إجراءات سماع الدعوى والفصل فيها، يختلف قضاء المظالم عن القضاء العادي في هذا المجال في عدة جوانب، من أهمها أن القضاء يستند إلى ما هو واجب ومفروض شرعاً، بينما يخرج نظر المظالم من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز، فيكون المجال المتاح أمام النظر فيه أرحب وأوسع. في هذا الإطار يتحرر والي المظالم من لزوم التقيد بالإجراءات الشرعية الموصوفة لإثبات الدعوى أو نفيها، وهي الإقرار والشهادة واليمين، حيث يمكنه **اللجوء إلى وسائل أخرى مثل: الإمارات، والقرائن وشواهد الأحوال والإرهاب للوصول إلى الحقيقة.**

ومن أبواب السعة أمام ولاة المظالم جواز قيامهم برد الخصوم ليفصلوا التنازع بينهم صلحاً عن تراض، فيما لا يجوز ذلك للقضاة إلا إذا رضي الخصمان بالرد، ويجوز لقاضي المظالم أيضا التأني في إصدار الحكم لإمعان التمحيص، وليس ذلك للقضاة، فإذا سألهم أحد الخصمين فصل الحكم فلا يسوغ تأخيره، كذلك يجوز لوالي المظالم سماع شهادة "المستورين"، ويجوز له أيضاً استدعاء الشهود وسؤالهم، بينما يكون ذلك في القضاء العادي من اختصاص المدعي وحقه. وأخيراً يجوز لوالي المظالم استخدام الزجر والتأديب فيمن لم يثبت عليه التهمة، وإن ظهر ظلمه وبان عدوانه.[١]

وأخيراً ينبغي الإشارة إلى أن مجال التحرر والسعة المسموح به لقضاء المظالم، والذي يميزه من القضاء العادي إنما يقتصر على الوسائل، ومسالك الوصول إلى الحق بينما تظل الغاية النهائية هي الغاية نفسها التي يسعى إليها القضاء العادي، وهي الوصول إلى الحكم الشرعي المناسب وإنزاله على الواقعة؛ "لأن نظر المظالم لا يبيح من الأحكام ما حظره الشرع".[٢]

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٩.

المطلب الثالث

ملاحظات حول نظرية التقاضي في الفقه السياسي السني

(السلطة واستقلال القضاء)

إذا كان التماس الحق والعدل هو القصد النهائي من وظيفة القضاء، فإن ترجمة ذلك عملياً يتمثل في المقام الأول والأخير في استقلال رأي القاضي، واستقلاله في القيام بوظيفته دون تأثير خارجي باعتبار ذلك هو السبيل لضمان حيدته بين الخصوم، ومن ثم تحقيق القيمة العليا والمقصود النهائي من القضاء وهو العدل. هذا الاستقلال لابد أن يكون له كذلك انعكاساته المؤسسية على هيكل القضاء فيما يعرف في الفقه القانوني بمطلب "استقلال القضاء".

لقد انتهى الفقه القانوني المعاصر -كمحصلة لخبرة إنسانية عريضة- إلى تأكيد أهمية استقلال القضاء وحصانته إزاء السلطة التنفيذية (أو سلطة تطبيق القاعدة) على وجه الخصوص، باعتبارها أقوى مؤسسات المجتمع وأكثرها نفوذاً بما تحتكر من قوى القهر المادي، ويرتبط استقلال وحصانة القضاء بمعيارين؛ المعيار الأول موضوعي يتعلق بـ"وقائع" التأثير المباشر على رأي القاضي أو حكمه في قضية بعينها، **والمعيار الثاني** معيار شكلي أو مؤسسي يتعلق بـ" قنوات" ومسالك التأثير الرسمي من جانب أي سلطة خارجية أيا كان موقعها على القضاء، وأهم تلك القنوات سلطة تعيين القضاة أو ترقيتهم أو عزلهم.

وقد أولى الفقه القانوني المعاصر -كمحصلة لخبرة إنسانية ممتدة- اهتمامه الأكبر بالمعايير المؤسسية لاستقلال القضاء، باعتبار أن الاستقلال الموضوعي هو نتيجة تلقائية تترتب على الاستقلال المؤسسي، الذي يجفف منابع التأثير والضغط الخارجي وقنواتهما على رأي القضاة وأحكامهم من خلال حفظ الاستقلال لمؤسسة القضاء هيكلياً عن سائر المؤسسات، فالقاضي الذي لا تهدده سلطة خارجية بالعزل أو التشريد ولا تتحكم في تقليده وترقيته، هو الأقدر على مواجهة أية ضغوط تتعلق بأحكامه، هكذا ربط الفقه القانوني المعاصر استقلال القضاء وحصانته بعدة "شروط إجرائية" أهمها؛ أن يكون القضاة من

حيث تقليدهم أو ترقيتهم أو عزلهم غير خاضعين لسلطة خارجة عنهم[1]، والواقع أن هذا المبدأ وتعبيراته الإجرائية ليس انعكاساً لخبرة غربية قاصرة، بقدر ما هو نتاج لخبرة إنسانية عامة تثبتها العديد من التجارب الإنسانية القديمة والمعاصرة بما في ذلك الخبرة الإسلامية.

نظرية الفقه الإسلامي في استقلال القضاء

مع الأخذ في الاعتبار بالحدود والأطر التاريخية، والمعرفية التي تطورت خلالها نظريات الفقه الإسلامي، فإنه يمكننا القول بأن الفقه الإسلامي قد أخذ بنظرية الاستقلال القضائي في حدود معينة.

لقد أرست الشريعة الإسلامية من خلال مصادرها المباشرة في القرآن والسنة مبدأً عاماً فيما يتعلق بالقضاء، هو مبدأ التجرد و الحياد التام للقضاء بين المتنازعين وصولاً للحق، وتجرداً عن أي تأثير خارجي حتى وإن كان الميل الشخصي والاتجاهات النفسية للقاضي نفسه **﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾** (المائدة: ٨). كما حث القرآن على أن يتعامل القاضي مع وظيفته كأمانة يتعين أدائها إلى أهلها **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾** (النساء: ٥٨).

وقد استقبل الفقه الإسلامي هذا المبدأ، وصاغ نظريته الخاصة في حياد القاضي واستقلاله، في إطار فهمه الخاص والمحددات التاريخية والثقافية والسياسية التي أحاطت به، **وقد ركزت هذه النظرية على الجانب الموضوعي لا المؤسسي أو الشكلي في استقلال** وحيدة القضاء؛ حيث رُبط استقلال القضاء وحيدته بصميم العملية القضائية، التي يتعين أن تتم بمعزل تام عن أي ضغط أو تأثير خارجي، بصرف النظر عن الارتباطات المؤسسية للقضاء، ووجود أو عدم وجود قنوات فعلية للتأثير على القاضي من قوى مجتمعية أخرى أهمها مؤسسة تطبيق القاعدة.

ومن أهم التعبيرات الفقهية عن نظرية الاستقلال الموضوعي للقضاء (أو استقلال

---

(١) انظر: ثروت بدوي، مرجع سابق، ص ١٤٧.

القاضي التام بالوظيفة القضائية) تأكيد الفقهاء على **السلطة التقديرية الكاملة للقاضي في اختيار المذهب القانوني الذي يبني الحكم عليه** سواء وافق مذهب السلطة الرسمي أو خالفه، كذلك التأكيد على حق - بل وواجب القاضي - في أن يقضي باجتهاده، وإن خالف المذاهب الفقهية القائمة دون أدنى تدخل صريح أو ضمني من جانب السلطة أو الإمام للإيعاز بحكم معين، وعدم جواز مراجعة الإمام لأحكام القاضي " بل عليه أن يقبل قوله فيما حكم به"[١]. كما رأى جمهور الفقهاء أن أي شرط من ولي الأمر يتعلق بالمذهب أو بمضمون الحكم في عقد الولاية هو شرط فاسد لا وجود له، أو مفسد للعقد مبطل له.[٢]

وقد راعت نظرية الاستقلال الموضوعي للقضاء في الفقه الإسلامي حقيقة أن مصادر الضغط والتأثير الموضوعي على القضاء، لا تكمن في السلطة الحاكمة فحسب، بل قد تنبع كذلك من مصادر النفوذ الاجتماعي العديدة الأخرى في المجتمع، ومن بين القواعد المهمة التي خلص إليها الفقهاء والتي ارتكزت على آثار عديدة في القرآن والسنة تحفل بها أبواب القضاء في كتب الفقه[٣]؛ عدم جواز قبول القاضي هدية ممن لم يكن يهدي إليه قبل تقليد القضاء، واختلف الفقهاء في حكم القاضي المرتشي والفاسق ما بين قائلين بانعزاله (الشافعية، والمعتزلة) والقائلين بوجوب عزله وتعزيره (الأحناف)[٤]، من تلك القواعد أيضا عدم جواز أن يحكم القاضي لأحد من والديه ولا من أولاده لدفع الشبهة مع جواز أن يحكم عليهم لانتفائها، كذلك لا يشهد لهم ويشهد عليهم، ويشهد لعدوه ولا يشهد عليه، ويحكم لعدوه ولا يحكم عليه.[٥]

رغم قوة القواعد الخاصة بالاستقلال الموضوعي للقضاء وإحكامه، فقد ظلت هذه النظرية تفتقد إلى الضمانة الحقيقية للاستقلال الموضوعي للقضاء، ألا وهي البعد الهيكلي

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٢) انظر: المرجع سابق، ص ٨٧. وانظر أيضاً الفراء، مرجع سابق، ص ٦٣-٦٤.

(٣) انظر على سبيل المثال: ابن جزَيّ، مرجع سابق، ص ٢٥٤. وحول الآثار النبوية في موضوع آداب القضاء انظر: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، "كتاب الأحكام"، ج ١٣، ص ١٤٦- ١٤٩.

(٤) الكاساني، مرجع سابق، ص ١٦-١٧.

(٥) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٩٦.

أو المؤسسي لاستقلال القضاء، وتمثل ذلك في النظر للقاضي باعتباره أحد المستخلفين عن الإمام في القيام بأحد وظائفه الأصلية، وهي وظيفة إعمال أحكام الشرع بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة؛ فالقضاء من الزاوية المؤسسية هو امتداد لمؤسسة تطبيق القاعدة، والقاضي هو أحد الأدوار المعاونة للإمام، والإمام عند جمهور الفقهاء هو صاحب الاختصاص في تقليد الوالي وعزله متى شاء.

ويرى البعض أنه لا ينبغي المبالغة في التعويل على النقص، الذي عانته نظرية الفقه الوسيط في الاستقلال القضائي بتجاهلها البعد المؤسسي للاستقلال، المتمثل في تبعية القضاء لمؤسسة تطبيق القاعدة، وما يحمله ذلك من تأثير سلبي شبه مؤكد على الاستقلال الموضوعي للقضاء؛ حيث نظر الفقه إلى هذه سلطة التقليد والعزل بوصفها نوعاً من الرابطة الإدارية التنظيمية بين حكومة الخليفة والقضاء، وليس سلطة بالمعنى الحقيقي، وأنه "ليست تولية الخليفة للقضاة إلا تمكيناً لمن عنده أهلية"[1]، القضاء العدل العفيف من سلطان القضاء، دون أن يكون هؤلاء خاضعين للخليفة من ناحية أخرى قد يرى البعض أن هذا النقد ينطوي على نوع من التعسف، وإسقاط مشكلة معاصرة على إطار تاريخي مختلف ربما لم يعانِ منها.

في هذا الإطار لا يعدم الباحث التقاط بعض الاتجاهات القليلة التي عكست الوعي بخطورة التبعية المؤسسية للقضاء على استقلاله، من هذه الاتجاهات ما يورده القاضي أبو يعلى من آراء **بعض الحنابلة** الذين يجردون الإمام من حق عزل القاضي، أو يقولون بعدم جواز عزله ما دام مقيماً على الشرائط، ويقوم هذا الرأي على نظرية قوامها أن القاضي بمجرد تقليده يصبح ناظراً أو نائباً عن المسلمين على سبيل المصلحة وليس عن الإمام[2]، ويكون "حكمه في البلد في حكم الإمام في كل بلد".[3]

أما النظرية التي عليها جمهور الفقهاء والتي تتبنى مفهوم الاستقلال "الوظيفي" لا

---

(١) انظر: ثروت بدوي، مرجع سابق، ص ١٢١- ١٢٢.

(٢) انظر الفراء، مرجع سابق، ص ٦٥، ص ٦٨، ص ٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٨- ٦٩. وحول اختلاف الفقهاء في التكييف النظري لطبيعة سلطة القاضي وصلته بالإمام انظر: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، " كتاب الأحكام "، جزء ١٣، ص ١٤٦.

المؤسسي للقضاء، فترى -من منطلق هذا المفهوم الوظيفي- أن القاضي وإن كان يقلده الإمام ويعزله، إلا أنه لا ينعزل بانعزال الإمام أو موته، كسائر المستخلفين التابعين للإمام، ومؤدى ذلك كما يشرح الكاساني؛ النظر إلى القاضي كالوكيل عن الخليفة في القيام بالقضاء، والى عقد القضاء كعقد الوكالة -يشابهه ولا يطابقه- مع اختلاف مهم هو؛ أن الوكيل يعمل بولاية الموكل، وفي خاص حقه، فإذا مات بطلت أهلية الولاية فينعزل، أما القاضي فهو لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه بل في ولاية المسلمين وفي حقوقهم، وولايتهم بعد موت الخليفة باقية، فيبقى القاضي على ولايته[1].

والفارق بين المفهومين السابقين مهم وواضح؛ فالنظرية الأولى كما أشار إليها الفراء تعتبر ابتداء أن القاضي هو "نائب" عن المسلمين، وليس عن الإمام ومن ثم لا يحق له عزله، أما النظرية الثانية التي عليها الجمهور؛ فتنظر للقاضي ابتداء ك"وكيل" عن الخليفة مع اختلاف جزئي في طبيعة الوكالة، يرتب بدوره اختلافاً جزئياً في النتائج يتمثل إجرائياً في حق الخليفة في عزل موكله، مع عدم انعزال القاضي بموت الخليفة، ويكتفي هذا الاتجاه بوضع قيود أدبية غير ملزمة على سلطة الخليفة في عزل القضاة مثل: القول بأن "الأولى بالمولي ألا يعزله إلا بعذر" وألا يعزله إذا لم يكن هناك من هو أفضل منه.[2]

لقد انعكس افتقاد القضاء الإسلامي تاريخياً لبعض شروط الاستقلال على فعالية دوره القضائي، فيما يبرز واضحاً في بعض الكتابات من أبرزها إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، الذي رسم صورة قاتمة لحال وظيفتي القضاء والفقه في القرن الخامس الهجري، وأرجع ذلك التدهور إلى تعاظم هيمنة الأمراء والسلاطين وتأثيرهما على هاتين الوظيفتين، مما أطاح هيبتهما وأضعف استقلالهما، أي أنه أشار بعبارة أخرى إلى غياب عنصر توازن القوى بين مؤسسات صنع القاعدة، وتطبيق القاعدة، والتقاضي، والى هيمنة المؤسسة التنفيذية على البنيتين الأخرتين.

ويُعد نشوء ولاية المظالم كمؤسسة قضائية موازية للقضاء الطبيعي، من أهم مؤشرات ضعف القضاء العادي؛ نتيجة افتقاده بعض عناصر الاستقلال عن سلطة تطبيق القاعدة،

---

(١) الكاساني، مرجع سابق، الجزء ٧، ص ١٦.

(٢) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨٩. والبغوي، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

فبدلاً من أن يصبح القضاء ولياً أو قيماً على السلطة الحاكمة في خصوماتها ونـــزاعاتها، نجد هذه السلطة تنتزع من القضاء اختصاص النظر فيما تكون طرفاً فيه من خــصومات، وتحتكر الرقابة على تصرفاتها والفصل في نــزاعاتها؛ ليصبح القــضاة في هــذا القــضاء "السياسي" أو الإداري مجرد معاونين لوالي المظالم ضمن من يحتاج إليهم من تخصــصات للتوصل إلى أحكامه، ولعل هذا ما جعل فقيهاً كالإمام ابن القيم يتبنى دعــوة للإصــلاح القضائي، وتفعيل القضاء بوصفه المؤسسة الشرعية الأساسية للقضاء التي تتوفر لها أهليــة الاجتهاد والعلم بالأحكام الشرعية.

وقد بنى ابن القيم دعوته الإصلاحية على الدعوة لتحرير القضاة من القيود الإجرائية الواردة على أساليب إثبات الدعاوي ونفيها[1]، والتي حدت من فاعليته أمام المــستجدات الكثيرة، وطالب باعتبار مقاصد القضاء وغايته وهو تحري الحق والعــدل والوصــول إلى الحكم الشرعي الصائب في الواقعة محل النــزاع، مع إطلاق يد القاضي في البحث عــن الوسائل المناسبة للوصول إلى الحق سواء كان ذلك بتقصي الإمارات، أو القرائن وشواهد الأحوال، وقد دعم ابن القيم هذه الدعوة بجدل نظري عام مع خصوم هذا الرأي خاصــة من الشافعية حول مفهوم "ما هو شرعي"؛ حيث تبنى مفهوماً مؤداه أن ما هو شرعي **هو ما لم يخالف ما نطق به الشرع**، بينما رفض وحمل بشدة على التفسير الــشافعي الــضيق الذي يرى أن ما هو شرعي ليس **إلا ما نطق به الشرع**.[2]

***

(١) جرى الفقه التقليدي على اعتماد طريقتين ثابتتين على سبيل الحصر لإثبات الدعاوى هما: الإقرار والبينة (التي تدل غالباً على شهادة الشهود)، أما طريقة نفي الدعوى في حال انعدام البينة فهي " يمين المدعى عليه " وهذه الإجراءات الثلاثة المستمدة على سبيل الحصر من السنة النبوية قد نظر إليها بوصفها الطرق الشرعية في إثبات أو نفي الدعوة أمام القضاء، وهي موضوع بحوث مستفيضة في الفقه، وتمثل الإجراءات الثلاثة قواعد ملزمة لا يجوز للقضاء من وجهة النظر الفقهية التقليدية أن يتجاوزوها بينما يجوز لولاة المظالم التحرر من قيودها واللجوء إلى وسائل أخرى للوصول إلى الحقيقة.

(٢) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ص ١٣- ١٤.

- **خلاصة حول وظائف صنع القاعدة وتطبيقها والتقاضي في النمط المثالي**

بعد العرض التفصيلي السابق للوظائف الحكومية الثلاث في حكومة الخلافة، كما تناولتها المنظومة الفقهية، وما وضعته من معايير تتعلق بالأبعاد الوظيفية والبنيوية، ومن محصلة عملية النقد التي تناولنا بها طرح الفقه السياسي في هذا الخصوص، نقدم فيما يلي ما خلصت إليه الدراسة بشأن عناصر النمط المثالي للخلافة، فيما يتعلق بوظائف صنع القاعدة وتطبيق القاعدة والتقاضي.

في صنع القاعدة

* تتميز وظيفة "صنع القاعدة " عن مفهوم "التشريع" ابتداءً في المنظور الإسلامي؛ حيث هو اختصاص الخالق أفصح عنه في أحكامه الشرعية التي بينتها مصادر الشرع الأساسية من قرآن وسنة. أما وظيفة "صنع القاعدة" فتتمثل في مجموعة من العمليات الملحقة بالتشريع بدءاً من التصدي للمشكلة، وانتهاءاً بصياغة الحكم الشرعي وفرضه سلطويا، غير أن أهم مراحلها هو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية والتي يتولاها الفقهاء المجتهدون.

* إن الدور المحوري في وظيفة صنع القاعدة يتعلق بالفقيه المجتهد؛ فدوره هو مناط الشرعية في عملية صنع القاعدة؛ لأنه يضمن اندراج القاعدة تحت الشرع، إما بموافقتها لنصوصه أو ترجمتها الأمينة لمبادئه وقواعده الكلية، في حالة غياب النص، ومؤسسة الفقه والاجتهاد هي هيكل متميز عن مؤسسة السلطة، غير أنه قد يتداخل معها عندما يتولى المجتهدون مناصب الولاية، ويجمعون بين الاجتهاد والحكم.

* رغم تمايز عملية استنباط الأحكام الشرعية، فإن لولاة الأمر والحكام سواء كانوا مجتهدين أو غير مجتهدين أدواراً أصلية في عملية صنع القاعدة؛ لعل أهمها مجالات السعة التي أتاحها الشرع أمام أولي الأمر في إصدار أحكام وقواعد تتعلق بالمصالح مثل: مجالات التعزير، ومصادر التمويل وجوانب الإنفاق غير المقررة شرعاً (مثل: الضرائب والإنفاق على الخدمات والمرافق العامة)، وتنظيم السلطات أو المؤسسات العامة، وإن كان هذا

النوع من الأحكام السلطانية يخضع في النهاية للقاعدة العامة، وهي لزوم موافقتها للشريعة، إن لم يكن في النص فللمبادئ والقواعد الكلية بما يفرض الحاجة دائماً إلى جهد الفقيه.

والحاصل أن عملية صنع القاعدة في النمط المثالي للحكم الإسلامي ترتكز على دعامتين هما الفقيه المجتهد، وصاحب السلطة، وبغير تكامل هذيْن العنصريْن معاً يحدث الخلل في العملية التشريعية، إما بتعطيل الحكم الشرعي إذا ما تخلت عنه السلطة، أو في انسحاب سمة "الشرعية" من القاعدة إذا انحسر دور الفقهاء المجتهدين في صنعها.

وظيفة تطبيق القاعدة

تطبيق الشرع وقواعده هو الوظيفة الأساسية المنوطة بالخليفة وإدارته في النسق القياسي للحكومة الإسلامية، وقد عني الشرع ببيان الأحكام الخاصة بكل من الوظائف الفرعية التي تشملها وظيفة تطبيق القاعدة والمنوطة بالخليفة وحكومته، وأسلوب أو طريقة أداء الخليفة ومعاونوه في القيام بتلك الوظيفة في الحكم، أما الأشكال التنظيمية والإجرائية للقيام بهذه الوظيفة والتفصيلات المتعلقة بها فقد تُركت لاجتهادات الناس حسب الظروف الاجتماعية والتاريخية والتطور البشري.

تشتمل الوظائف الشرعية للخلافة التي تقع تحت مظلة تطبيق القاعدة فيما عرف فقهياً بـ "واجبات الإمام" على: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمعت عليه الأمة، ومقاومة ما يطرأ من بدع وضلالات تخالف قواعد الدين، تنفيذ الأحكام القضائية وحماية الحقوق وإشاعة العدل، حماية أمن الرعية –من مسلمين وذميين ومعاهدين على السواء– والضرب بقوة على أيدي من يهددون أرواح الناس وأموالهم في دار الإسلام، الالتزام بتطبيق الحدود الشرعية وفق ما أقره الله من شروط وأحكام دون تهاون أو افتئات، تأمين حدود الدولة وتوفير وسائل ردع الأعداء. القيام بفريضة الجهاد لنشر الدعوة، تحصيل موارد الدولة من الفيء والصدقات وفق القواعد التي أوجبها الشرع، توزيع الزكاة والصدقات وسائر العطايا المستحقة شرعاً على بيت المال في مصارفها الشرعية وفق القواعد الشرعية دون تقتير أو إسراف ودون تقديم أو تأخير، تكليف من تتوافر فيهم الشرائط (من الكفاية وغيرها) لتولي الوظائف العامة والمراقبة المستمرة لأدائهم وحسابهم دون تهاون.

وفيما يتعلق بأساليب ومناهج إدارة الحكم يشمل النمط المثالي عدداً من المعايير التي حددها الشرع من واقع النصوص، ومن أهمها: العدل، والوفاء بالأمانات والرفق بالناس، ومنها ما يُستفاد من القواعد الشرعية الكلية التي استنبطها الفقهاء من مجمل الأحكام، فكانت باعتبارها تعبر عن منهج الأحكام الشرعية التي ارتضاها الشارع الأعظم لنفسه أولى بالتطبيق والاحتذاء في حكومة الدولة الإسلامية وولاياها، ومن أبرز تلك القواعد: أن يقدم في كل ولاية من هو أقدر على القيام بحقوقها، ينحصر مجال السلطة التنفيذية فيما هو حق لله (أي ما كان متعلقاً بمصلحة المجتمع عامة)، وليس ما هو حق للناس (أي ما تعلق بالمصالح الفردية الخالصة)، إن تصرف الإمام في شئون الرعية منوط بالمصلحة، إن الحكم يتبع المصلحة الراجحة، وأن الضرر يزال، إن الأصل في الأحكام هو إرادة اليسر ورفع الحرج عن الناس، إن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل الشرعي على عدم الإباحة، وإنه إذا تعارضت الحقوق قدم منها المضيق على الموسع والفوري على المتراخي وفرض العين على فرض الكفاية، الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد.

وهناك بعض القواعد التي تفسح مجال الحركة واتخاذ القرار أمام السلطة في الظروف الاستثنائية وأحوال الضرورة مثل: الضرورات تبيح المحظورات، يُتحمل الضرر الخاص لأجل منع الضرر العام، درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، قاعدة سد الذرائع وحسم مادة الفساد، حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف.

وفي المقابل هناك **ضوابط** قررها الشارع وألزم بها نفسه في الأحكام أولى لأن تكون بمثابة ضوابط أمام حركة أي سلطة حاكمة ومقررة مثل: احترام ما تعارف عليه الناس ما لم يناقض حكماً أو مقصداً شرعياً (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً). أن الضرورة تقدر بقدرها، أنه لا اجتهاد عند ظهور النص، أن الحدود تُدرأ بالشبهات، أن ما يحرم أخذه يحرم عطاؤه، أن الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة.

وظيفة التقاضي

عَولّت الشريعة الإسلامية على وظيفة القضاء في إنجاز غايات أساسية لها، هي: تحقيق العدل والنصفة رفع الظلم ورد الحقوق لأصحابها، عن طريق تطبيق أحكام الشرع على ما يشجر بين الناس من منازعات.

وتقديراً لخطورة هذا الدور الذي يؤديه القضاء في تفعيل تطبيق الشريعة وتأكيد قيمها العليا، فقد أولت الشريعة الإسلامية القواعد المنظمة لمرفق القضاء أهمية كبيرة، وعلى رأس تلك القواعد استقلال الوظيفة القضائية، وعدم التدخل في عمليات التقاضي وأحكام القضاة، إلى جانب اتخاذ الإجراءات الكفيلة بضمان حيدة القضاة ونزاهتهم وضمان عدالة الحكم، وقد عني الشرع في هذا الصدد بوضع أحكام تفصيلية تتعلق بشروط اختيار القاضي وولايته وعزله، وإجراءات سماع الدعوة وإثباها والشهادات..الخ.

****

الفصل الثالث

أداء النظام: السياسة الشرعية



الفصل الثالث

أداة النظام: السياسة الشرعية

يتعلق هذا الشق من الدراسة بالمخرجات أو بالأداء الحكومي في البيئة المحلية والدولية لمؤسسة الخلافة، والذي يشكل في مجمله ما يمكن أن نسميه بـ "السياسة العامة"، والسياسة العامة للنظام وما تنطوي عليه من مخرجات هي غاية العملية السياسية ومنتجها الأساسي، والهدف الذي تتركز حول صياغته مجمل التفاعلات السياسية، وكل جهود الفاعلين السياسيين. وبالنظر إلى تلك الأهمية فقد كانت السياسة العامة بأدواتها -مثل: استخدام القوة والضبط، أو التحكم في عوائد المجتمع منحاً ومنعاً من خلال سياسات الاستخراج والتوزيع والضبط- كانت محوراً لأهم تعريفات علم السياسة والسلطة في الفترة المعاصرة، فماكس فيبر Weber على سبيل المثال يطرح المخرجات الضبطية كأحد أهم معالم تعريفه للدولة؛ حيث الدولة عنده هي "الجماعة الإنسانية التي تدعي بنجاح احتكار الاستخدام الشرعي للقوة المادية في إطار إقليمي محدد"[١]، ويمثل هذا العنصر بدوره أحد المحاور الأساسية التي يتركز حولها تعريف ألموند وكولمان للنظام السياسي؛ فهو "ذلك النظام من التفاعلات الموجود في كل المجتمعات المستقلة، والذي يؤدي وظائف التكامل والتكيف سواء في داخله أو إزاء المجتمعات الأخرى عن طريق استخدام أو التهديد باستخدام القليل أو الكثير من القسر المادي المشروع".[٢]

وهناك طائفة أخرى من التعريفات التي ركزت على جانب الاستخراج والتوزيع المترتب على تلك السياسات العامة، لعل أهم تلك التعريفات تعريف دافيد إيستون Easton؛ فقد رأى إيستون أن علم السياسة هو ذلك العلم الذي يدرس "التخصيص

(1) Almond &Coleman, **Comparative Politics: a Developmental Approach,** Op .Cit. p. 5.
(2) Ibid.p.7 .

السلطوي للقيم"[1]. أما السياسة Policy فهي "تلك الشبكة من القـــرارات والأفعـــال المتعلقة بالتخصيص السلطوي للقيم".[2] وأكد إيستون أن تعريفه لم يتجاهل أهمية ســـلوك الضبط ومخرجاته في النظام-إلى جانب عملية تخصيص القيم- من خلال تفسيره لمـــا هـــو سلطوي authoritative فالسياسة تكون سلطوية عندما يعتقد الأفراد والجماعات الذين توجه لهم تلك السياسة، أو الذين يتأثرون بها أن عليهم أن يطيعوها، و هذا الاعتقـــاد في الطاعة قد ينبع من مصادر عديدة بعضها قد يكون ثقافي مرتبط بالقيم التقليدية أو العـــادة أو خلافه، إلا أن بعضها الآخر قد يكون مصدره الخوف من عواقب عدم الطاعـــة، بمـــا يشير إلى القدرات الضبطية للسلطة.[3]

تعبر السياسات العامة -حسب ما يرى ألموند وباول- عن الأهداف الـــتي أظهـــرت نتاجاً للعمليات السياسية، كما تعكس النواتج المجتمعية الـــتي يرغـــب تحـــالف صـــانعي القرارات في تحقيقها والوسائل التي يعتقد القادة أنها كفيلة بتحقيق تلك النتائج[4]، ويندرج في ظل السياسات العامة أربع فئات أساسية من المخرجات هي: المخرجات الاستخراجية Extractive والتوزيعية Distributive والضبطية Regulative والرمزية Symbolic.

أما النشاط **الاستخراجي**، فيتعلق باستخلاص الموارد مثل: الأموال والسلع والقـــوة البشرية، والخدمات من البيئتين المحلية والدولية، ويُعنى في دراسة هذا النشاط بجانبين مهمين هما: مقدار الموارد المستخرجة، ثم الفئات أو الجماعات التي تمسها عملية الاستخراج.

ويتعلق الجانب **التوزيعي** بمدى واسع من القيم، تؤدي السياسات الحكومية باستمرار إلى تخصيصها، أو التعديل في نظام التخصيص القائم لصالح أفراد أو جماعات معينـــة، ولا تقتصر تلك القيم على القيم المادية مثل: الأموال أو الـــسلع الاقتـــصادية، أو الخـــدمات الصحية والتعليمية وغيرها، ولكنها تشمل قيما غير مادية وغير قابلة للقياس، مثل: المكانة

---

(3) David Easton, **The Political System: An Inquiry Into The State of PoliticalSystem** (New York: Alfred A. Knopf, 1953) p. 129.

(1) Ibid. p. 130.

(2) Ibid. p. 133.

(3) Almond & Powel, <u>System Process and Policy: Comparative Politics</u> , Op.Cit, p. 283.

الاجتماعية أو الشعور بالتضامن والأمن، ويتعين لدراسة ذلك النشاط الإجابة على عدة أسئلة مهمة، تتعلق بمقدار الموارد المجتمعية التي يتم تخصيصها سلطوياً ونوعيتها، إلى جانب ماهية الجماعات التي تستفيد أو تضار من السياسات التوزيعية.

الجانب الثالث من الأداء يتعلق بالمخرجات التي تستهدف **ضبط** الواقع الاجتماعي، مثل: العقوبات على الجرائم المختلفة، وفرض التزامات جبرية معينة على المواطنين، والترخيص بأنشطة معينة أو حظرها، ومراقبة الموازين والمكاييل وضبطها ...الخ ويتطلب دراسة هذا الجانب من سياسات النظام التعرف على عدد الأنشطة التي يتم تنظيمها وماهيتها، والجماعات التي توجه إليها المخرجات الضبطية، والقيود الإجرائية المفروضة على النشاط الإكراهي، الذي تمارسه الحكومة ثم أنماط العقوبات التي يستخدمها النظام لفرض الانصياع لأحكامه وقراراته ومدى شدّتها.

وأخيراً تتعلق الفئة الرابعة من المخرجات بالأداء **الرمزي** مثل: الخطب السياسية، والطقوس والمراسم..الخ التي غالباً ما يلجأ إليها القادة لاستدعاء الذاكرة التاريخية للجماعة من مواقف الحكمة أو الشجاعة والإقدام والمجد في ماضي الأمة وتراثها.[1]

الملاحظة المهمة التي ينبغي الإشارة إليها، هي التداخل الملموس بين تلك المخرجات في سياسات النظام؛ فالسياسة العامة وهي تتضمن جملة من الأهداف والوسائل نادراً ما تعتمد على وسيلة واحدة أو فئة واحدة من المخرجات، ومثال ذلك السياسة الضريبية؛ فهي وإن كانت استخراجية بالأساس إلا أنها تتضمن أبعاداً ضبطية ورمزية في التطبيق، كما تؤثر في النهاية على خريطة توزيع الموارد في المجتمع، مما يجعلها أحد أدوات النظام التوزيعية.

إن التصور الإسلامي لأداء حكومة الخلافة ومخرجاتها، لا يختلف من حيث تقسيمه الهيكلي عن هذا التقسيم الرباعي، إلا في جانب واحد هو جانب المخرجات الرمزية؛ فالجانب الرمزي من سياسات النظام في التصور الإسلامي، ليس هامشياً أو مساندا

(1) Ibid. p. 286.

لأهداف أخرى أكثر أهمية وأصالة، ولا ينطوي على ما يشير إليه الطرح السابق من تضليل وخداع للرأي العام، أو تلاعب من جانب القادة بالقيم العليا، واستغلال للعنصر الأيديولوجي لخدمة أهداف أخرى حقيقية؛ بل يُعَّد هذا الجانب جزءاً أساسياً من الوظيفة العقديَّة للحكومة الإسلامية، التي عُبِّر عنها في التراث الفقهي بوظيفة "حفظ الدين "، إن إمامة الخليفة أو الأمير لصلاة الجمعة والجماعة، وخطبته في الناس حاضاً على اتباع أصول الدين، وخروجه على رأس الحجيج أو تأميره من يتولاه، وتصديه للبدع والمستحدثات في الدين وغير ذلك، لا يعد مجرد ممارسات رمزية تستهدف مجرد تعبئة الناس وحشدهم حول سياساته؛ بل هي تُعَّد في المنظومة الإسلامية من أهم واجبات الإمامة وأعظمها.

وبناءاً على ما سبق يمكن القول أن النمط المثالي للخلافة الشرعية، يتضمن فيما يتعلق بأداء أو مخرجات الحكم أربع فئات هي الوظيفة العقديَّة، والاستخراج، والتوزيع، والضبط. ويتجلى ذلك التقسيم بوضوح في أغلب النصوص التي تناولت جانب السياسة الشرعية للحكم؛ ففي كتاب الرسول ﷺ وعهده إلى عمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن، جمعت تعليماته لواليه بين مهام حفظ الدين مثل: أن يعلم الناس القرآن ويفقههم في الدين، وتعليمهم آداب الصلاة ومواقيتها وآداب الوضوء، ومعالم الحج وسننه وفرائضه، وأن يبشر الناس بالجنة وعملها، وينذر الناس النار وعملها، كما تضمنت تلك الوصايا تعاليم تتعلق بالاستخراج والتوزيع مثل: أن يأخذ بالحق كما أمره الله، وأن يحصل الصدقات بالأنصبة المقررة شرعاً، والجزية من أهل الكتاب، وأخيراً مهام تتعلق بالضبط وقواعده الشرعية مثل: إخبار الناس بالذي لهم والذي عليهم، واللين لهم في الحق، والشدة عليهم في الظلم "لأن الله حرم الظلم ونهى عنه"، ونهى الناس في حالة حدوث فتن قبلية بينهم "هيج"، أن يحيوا الدعوة الجاهلية إلى التحالفات والحروب القبلية، وإن اضطر الوالي إلى منع ذلك بالقوة: "فمن لم يدع إلى الله ودعا إلى العشائر والقبائل فلُيعطفوا بالسيف حتى يكون دعاؤهم إلى الله وحده لا شريك له"، كما تضمنت قواعد الضبط كذلك عدم دفع أهل الكتاب أو إجبارهم على تغيير دينهم "ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يُغير عنها"[(١)].

---

(١) انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مجلد ٣، ج ٥، ص ٦٩.

ويتردد هذا المفهوم الخاص بالمكونات الأربعة الأساسية للسياسة ومخرجاتها في نصوص أخرى عديدة لساسة وفقهاء، مما يعكس شيوع هذا المفهوم على المستويين النظري والعملي على السواء؛ فالخليفة أبو بكر الصديق يقول عندما أحس بدنو أجله وضرورة الاستخلاف من بعده "قد حضرت من قضاء الله ما ترون، وأنه لا بد لكم من رجل يلي أمركم، ويصلي بكم، ويقاتل عدوكم، ويقسم فيأكم". وكتب عمر إلى أهل البصرة معلماً لهم بتولية أبي موسى الأشعري عليهم فقال: "أما بعد فإني قد بعثت أبا موسى أميراً عليكم؛ ليأخذ لضعيفكم من قويكم، وليقاتل بكم عدوكم، وليدفع عن ذمتكم، وليحصى لكم فيأكم ثم ليقسمه بينكم، ولينقي لكم طرقكم".[1] وكتب أبو يوسف في مستهل "الخراج" ناصحاً الرشيد "قائلاً؛ وإضاءة نور ولاة الأمر إقامة الحدود، ورد الحقوق إلى أهلها بالتثبت والأمر البين، وإحياء السنن التي سنها القوم الصالحون أعظم موقعاً".[2] وكتب الإمام الجويني محدداً واجبات الإمامة: "الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدين بالحجة والسيف، وكف الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من المتنعين وإيفاؤها للمستحقين".[3] والى هذا المذهب تذهب نصوص إسلامية عديدة، يصعب جمعها في هذا المقام، لعل من أهمها وأشهرها ذلك التحديد الذي قدمه الإمام الماوردي لواجبات الخلافة العشر والذي سبقت الإشارة إليه في أكثر من موضع.

تقدم الشريعة الإسلامية أحكاماً مفصلة تزخر بها كتب الفقه في كل من الأبعاد الأربعة السابقة؛ حفظ الدين والاستخراج والتوزيع والضبط، وتلك المنظومة التي تتضمن الأحكام الشرعية في كل من تلك الجوانب هي ما يمكن أن نطلق عليه إجمالاً **السياسة الشرعية**.

---

(١) الطبري، أبو جعفر محمد جرير، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣) الجزء الرابع، ص ٧١.

(٢) أبو يوسف، **الخراج**، مرجع سابق، ص ٥.

(٣) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢٢.

في هذا الفصل سنتناول كلاً من تعريف السياسة الشرعية ومبادئها العامة، إلى جانب الأحكام الشرعية للوظائف و المخرجات الأربعة الداخلة في نطاقها، وسوف نناقش ذلك عبر ثلاثة مباحث: نتناول في **المبحث الأول** مطلبي المبادئ العامـة للـسياسة الـشرعية، ووظيفة حفظ الدين، ويتناول **المبحث الثاني** وظيفتي الاستخراج والتوزيع معاً لارتباطهما العضوي في المفهوم الإسلامي، وأخيراً نخصص **المبحث الثالث** لأحكام الضبط في المنظومة الشرعية الإسلامية.

المبحث الأول

المبادئ العامة للسياسة الشرعية ووظيفة حفظ الدين

يتناول هذا المبحث موضوعين الأول هو مفهوم السياسة الشرعية أو المعايير التي تحدد شرعية أداء النظام وسياسته بصفة عامة. كما يتناول في موضع لاحق الفئة الأولى من المخرجات التي تشكل في مجملها السياسة الشرعية وهي تلك المتعلقة بوظيفة حفظ الدين. وسوف نخصص لكل من هذين الموضوعين مطلباً خاصاً.

المطلب الأول

مبادئ السياسة الشرعية

مثلت السياسة العامة أهم المحاور التقليدية في تقويم شرعية نظم الحكم ولاسيَّما في علم السياسة الإسلامي؛ فقد عمدت كثير من الكتابات إلى التركيز على المخرجات السياسية، وقياس مدى التزامها بالشرع للحكم على صلاح نظام وشرعيته دون آخر، بينما غضت تلك الكتابات الطرف عن إثارة المعايير المؤسسية من بنية وإجراءات في تقويم نظم الحكم، ورغم الأهمية النظرية والعملية التي حظيت بها قضية تجنيد الخلفاء، كأساس للحكم على شرعية الخليفة ولاسيَّما في مطلع نظام الخلافة، إلا أن هذا البعد المؤسسي لم يلبث أن تضاءلت أهميته مع انهيار القيمة الحقيقية لأسلوب "الاختيار والبيعة"، وتحوله إلى إجراءات شكلية محضة، ثم شيوع ظاهرة التغلب والاستيلاء وتفشيها، وظل الحد الأدنى المتبقي هو مدى شرعية سياسات الحاكم بغض النظر عن طريقة وصوله إلى السلطة.

وتجسد أدبيات التاريخ السياسي الإسلامي، تسيد معيار "السياسة العامة" في الحكم على شرعية النظم والحكومات؛ إذ يكفي أن يكون الحاكم عادلاً في أحكامه وسياساته التوزيعية والاستخراجية، حريصاً على تطبيق الحدود والأحكام الشرعية، قائماً بفروض الجهاد، أو ببعض تلك المعايير ليحظى بتقويم المؤرخين وعلماء الدين له، وحكمهم بشرعيته ولو نافت طريقة وصوله للسلطة كل الأصول الشرعية، أو نأى بحكمه تماماً عن

الشورى كمنهج لصنع القرار، أو غير ذلك من المعايير التي تخص مؤسسة الحكم وإجراءاته.[1]

ويمكن القول بأن شرعية السياسة العامة للحكم ترتبط بتحقق مبدأين: **الأول** تطبيق الأحكام الشرعية في مختلف المجالات، التي تمسها السياسة العامة، سواء أكان في الاستخراج أم التوزيع أم الضبط، وقد حفلت الشريعة الإسلامية بكثير من الأحكام في تلك المجالات على النحو الذي سنتناوله في المباحث التالية، وكثير من تلك الأحكام قد ورد في نصوص قطعية الثبوت والدلالة، كما أن كثيراً منها قام على أساس الاجتهاد، سواء بالقياس أو بغيره من آليات الاجتهاد، أما **المبدأ الثاني** للسياسة الشرعية هو التزام تلك السياسة بمبادئ "العدل".

ولما كان المعيار الأول لا يتطلب مزيداً من الشرح؛ إذ هو محور هذه الدراسة، وقد سبق تناول المفهوم النظري للشرعية في الفصل التمهيدي منها، فسنتناول في السطور التالية قضية العدل في السياسة ومفهومه الإسلامي، وما يثيره من إشكاليات.

السياسة الشرعية والعدل

العدل هو قيمة إسلامية عليا لا جدال في محوريتها في المنظومة الإسلامية؛ بل إن بعض الدارسين المعاصرين في مجال الفكر السياسي، يرى أن العدل هو القيمة العليا التي تميز الأيديولوجية السياسية للإسلام، عن غيرها من المذاهب العقديَّة السياسية الكبرى، التي ترتكز محورياً على قيم أخرى مثل: الحرية في الفكر الليبرالي المسيحي، والمساواة في المذهب الاشتراكي.[2]

ويتضح الثقل الذي يوليه الإسلام لقيمة العدل، من متابعة الحيز الكبير الذي شغلته

---

(١) كنموذج لذلك تابع تناول المؤرخين الإسلاميين وتقويمهم في كتاباتهم التاريخية لخلفاء مثل معاوية بن أبي سفيان ولبعض الملوك مثل أحمد بن طولون. فرغم المآخذ الكثيرة على طريقة صعود هؤلاء الحكام إلى الحكم، إلا أن تقويمهم العام في تلك الكتابات هو تقويم إيجابي بالنظر إلى نجاح سياستهم العامة.

(٢) انظر: حامد ربيع، العدالة ونظام القيم السياسية في التقاليد الإسلامية في: أبو الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق وتعليق وترجمة د. حامد عبد الله ربيع (القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م) ص ١٩٧- ٢٠٢.

قضية العدل والظلم في القرآن الكريم كما وكيفا، وهي معالجة لم تستوف -من وجهة نظر الباحثة- ما تستحقه من تأصيل في كتابات الفقه السياسي، باعتبار ما للعدل من مكانة في المنظومة الإسلامية عامة وفي العملية السياسية على وجه الخصوص[1]؛ لذلك يتناول هذا المبحث عرضاً لأهم اتجاهات القرآن الكريم في معالجة قضية العدل، والمقابل له وهو الظلم لما لهما من أهمية كمعايير للسياسة الشرعية.

١- العدل والقسط في القرآن:

عالج النص القرآني قضية العدل مستخدماً لفظين هما " العدل" و"القسط". وقد ورد اللفظان في النص القرآني نحو ثلاث وخمسين مرة.

أما العدل فهو اللفظ الأكثر اتساعاً وتنوعاً في الدلالة؛ وقد ورد بمعان أخرى مثل: أهل الصلاح والتقوى ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢). كما ورد بمعنى التسوية والتعادل؛ وجاء غالب هذا الاستخدام الأخير -الذي اقترن بالشرك بالخالق- كلفظ مأفون مثل قوله تعالى: ﴿وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٠).

في حين كان القسط هو اللفظ الأكثر انضباطاً، في الدلالة على المعنى المشترك بينه وبين العدل، دون معان أخرى إضافية، وسوف نتناول في نقاط محددة أبرز النتائج التي يمكن الخروج بها، من القراءة العامة للتناول القرآني لمفهومي القسط والعدل، وتطبيقهما في المجال السياسي على وجه الخصوص.

أولاً: المعنى المشترك بين "القسط" و"العدل" هو "إعطاء كل ذي حق حقه" أو حمل الحق إلى مستحقه، فالعدل والقسط في استخدامهما القرآني يرتبطان بمفهوم أكثر تركيباً وهو مفهوم "الحق"، الذي يتسع بدوره للدلالة على أكثر من مفهوم ليس هذا مجال التطرق إليها، وإنما يتطلب ذلك دراسات أكثر تخصصاً.

---

(١) حول العدل كقيمة عليا في المنظومة الإسلامية عامة انظر: خليل مرعى، **العدالة في نظام القيم السياسية الإسلامية: دراسة نموذج الخلافة الراشدة**، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩١).

والحق الذي هو موضوع فعل العدل، قد يكون معنوياً (مثل: عبادة الخالق وشكره) وقد يكون مادياً (مثل: الوفاء بدين)، كما أن فعل العدل أو القسط، أو إحقاق الحق قد يكون بتثبيت وضمان استمرار الحق في حيازة صاحبه، أو برده إلى حيازته إذا كان قد انتزع منه، أو بتوفير ما له من حق يتعين له في المستقبل؛ كإرث أو وصية أو خلافه، وقد ينصرف العدل أو القسط ليس إلى "نوع" الحق ووجوده، بل إلى "مقداره" كأن يأخذ صاحب الحق مقدار حقه لا يُظلم منه شيئاً بالسلب أو الإيجاب سواء كان هذا الحق خيراً (مالاً أو خلافه) أو شراً (عقوبة أو جزاء).

ثانياً: لقد استخدم لفظا العدل والقسط في القرآن الكريم في صِيَغ بعضها خبري وبعضها إنشائي. أما الصيغ الخبرية فقد دلت غالباً على القيمة والمكانة التي يوليها الشارع للعدل والقسط؛ فالعدل هو القيمة التي تلي مباشرة الوحدانية، وهي عهد ألزم الله به نفسه وملائكته ومن فضّله من عباده من أولي العلم فكان بذلك رأس الفضائل. فقد اختص نفسه بالوحدانية، واشترك مع خلقه في القسط، فألزم به المقربين منهم ودعا الآخرين إلى تلك الفضيلة، يقول تعالى: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إلا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إلا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (آل عمران: ١٨).

والعدل هو منهج حكم الخالق لخلقه وأساس قضائه بينهم يوم الحساب ﴿**إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ**﴾ (يونس:٤) وقوله تعالى ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ**﴾ (الأنبياء:٤٧).

ومن الصيغ الخبرية المهمة إخباره أن العدل بين الناس هو غاية من أهم غايات الرسالات السماوية إلى جانب عبادة الله؛ ﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ** ﴾ (الحديد: ٢٥).[١]

---

(١) حول المعنى نفسه انظر آية ٤٧ من سورة يونس.

والعدل ليس صفة قضاء الخالق أو سمة الصفوة من خلقه من الملائكة وأولو العلم والأنبياء فحسب، ولكنه هدف ممكن ومتحقق للخلق عموماً وخاصة من يسعى له حق سعيه مؤمناً كان أم غير مؤمن **﴿وَممَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾** (الأعراف: ١٨١)، ولكن الله يخبرنا أن العدل -وإن كان محموداً من جميع الخلق- فإنه لا يجزى به يوم القيامة إلا المؤمنون، فقبوله في الآخرة مرهون بالشرط الأولى منه وهو الإيمان **﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لا يُؤْخَذْ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾** (الأنعام: ٧٠).

ثالثاً: الصيغة الإنشائية التي تناول النص القرآني فيها قضية العدل هي: صيغة "الأمر"، فافترض بذلك أن تكون مجالاً خصباً للأحكام ولعمل الفقه عموماً والفقه السياسي على وجه الخصوص في استخلاص قواعد السياسات العادلة وضوابطها، وتحديد ما هو واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو محرم في نطاق السياسة لتكون عادلة، على ضوء ما اتضح من كون العدل قيمة إسلامية عليا بنص الكتاب.

والآية العظمى الخاصة بالعدل والتي تفيد فرضيته ووجوبه على ولاة الأمر دون تأويل هي آية الأمانات في سورة النساء: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾** (النساء: ٥٨). ويقول القرطبي في تفسيره: "هذه الآية من أمهات الكتاب تضمنت جميع الدين والشرع... والأظهر في الآية أنها عامة في جميع الناس؛ فهي تتناول الولاة فيما إليهم من الأمانات في قسمة الأموال، ورد الظلامات، والعدل في الحكومات. وهذا اختيار الطبري وتتناول من دونهم من الناس في حفظ الودائع والتحرز في الشهادات وغير ذلك".[١]

(١) القرطبي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، المجلد الثاني (القاهرة: دار الغد العربي، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص ١٩١٩-١٩٢٠.

ومن أبرز القواعد التي يمكن أن نخلص إليها بشأن الرؤية القرآنية للعدل كقاعدة سياسية يتعين أن تسود الجماعة الإسلامية وتساس بها ثلاث قواعد هي: الشمولية، والحياد، والفاعلية:[1]

أ- **الشمولية**. فقد أوضح النص القرآني بجلاء هذه القاعدة حين أشار إلى لزوم العدل للمؤمنين حتى في علاقتهم مع أعدائهم من الكفار والمشركين، فأكد بذلك شمولية العدل دون استثناء، قال تعالى: ﴿**فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ**﴾ (الشورى:١٥)، وقوله تعالى: ﴿**سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (المائدة:٤٢).

ب- **الحياد**. وهذه القاعدة تشير إلى شرط ضروري لا وجود للعدل بدونه؛هو شرط تحييد عوامل الانحياز الشخصي لصالح أو ضد من تسري عليهم الأحكام أو تشملهم السياسات. قال تعالى في كتابه: ﴿**وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (الأنعام: ١٥٢). وقال تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المائدة:٨) وقال تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا**﴾ (النساء: ١٣٥)،

---

(١) استبعدت الدراسة الآيات الخاصة بالحض على العدل في النطاق الفردي، وشيوعه بين المؤمنين في تعاملاتهم الاجتماعية اليومية كأحد خصائص الفرد والمجتمع المؤمن، مثل الحض على العدل بين الزوجات، أو العدل في اليتامى وفى المكاييل والموازين الخ، رغم أهمية كل بعض تلك الآيات في مجال الأحكام في بعض فروع القوانين، مثل الأحوال الشخصية والحسبة وخلافه، أنظر على سبيل المثال آيات ١٥٢من سورة الأنعام، ١٢٧ من سورة النساء. آية ٣ من سورة النساء، واكتفينا في هذا الموضع بالأمر القرآني ذو الطابع الجماعي أو الموجه إلى ولاة الأمر، أي الآيات ذات الدلالة السياسية.

فأكد في هذه الآية لزوم اتباع أقصى درجات العدل بدوام القيام عليه "قوامين"، وأقصى درجات التجرد من الهوى حتى على حساب الذات.

وترتب هذه القاعدة العديد من الإجراءات التطبيقية كتلك التي أشارت إليها الأحكام الخاصة بالقضاء من عدم جواز حكم القاضي لصالح المقربين إليه، وعدم جواز الحكم في الغضب أو خلافه، وكذلك فيما يتعلق بالشهادات. وهذه القواعد افتقرت إليها بشدة أحكام الإمامة على نحو ما رأينا مثلاً في التجنيد السياسي حيث قضى جمهور الفقهاء من أهل السنة على سبيل المثال بجواز أن يعهد الخليفة بولاية العهد من بعده لابنه أو شقيقه رغم ما يمثله ذلك من إخلال بقاعدة أساسية في الحكم هي قاعدة الحياد.

ج – الإيجابية والفاعلية. اقترن الاستخدام القرآني الغالب للفظ "العدل" بصيغة الفعل، فيما استخدم القسط غالباً بصيغة الاسم. وقد جعل الذكر الكريم العدل تجسيداً لحالة الإيجابية والإصلاح ونقيضاً للعجز كما عبر عن ذلك في تصويره الرمزي؛ **﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾** (النحل: ٧٦)[1].

وأشار القرآن الكريم إلى لزوم الإيجابية والفاعلية في إقرار العدل ولو اضطر جماعة المسلمين –أو من يمثلهم– إلى استخدام القوة في تثبيته قال تعالى: **﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾** (الحجرات: ٩).

٢– إشكالية الظلم في القرآن الكريم:

لا تكتمل المعرفة بالرؤية القرآنية لقضية العدل بغير إحاطة بالمنظور القرآني للظلم وهو المقابل الموضوعي للعدل. لقد مس القرآن الكريم قضية الظلم بكثافة شديدة؛ سواء ما يتعلق بماهيته، وحكم الله تعالى فيه، وتحديد ما يقع في دائرة الظلم وما يخرج عنه أم صوره

---

(١) حول المعنى نفسه انظر آية ١٠٦ من سورة المائدة.

المختلفة، وحكم الخالق فيه في الدنيا والآخرة[1]. وفي السطور التالية محاولة للإحاطة بأهم معالم الرؤية القرآنية لقضية الظلم.

أولاً: ينصرف معنى الظلم إلى مجاوزة ما هو حق، سواء بصرف الحق عن أصحابه، أم إعطائه لغير مستحقيه، أو انتقاص المستحقين حقهم[2].

الحق إذن هو المحور المشترك بين العدل والظلم؛ **فالعدل** هو الوجه الإيجابي للحق الذي يعني تثبيته وإقراره، و**الظلم** هو الوجه السلبي الذي يعني صرفه أو نزعه والانحراف به عن موضعه. وكلاهما يعني أن ثمة إشكالية تتعلق بوجود الحق أو مصيره وعلاقة الإنسان بــه. فالعدل والظلم هما التعبيران الإيجابي والسلبي عن أزمة الحق في الواقع البــشري، حيــث وجود الظلم هو السبب والداعي إلى وجود العدل ﴿**قَالُوا لا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْــضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ**﴾ (ص:٢٢).

لقد أوضح القرآن الكريم أن الظلم في عمومه سمة لصيقة بالإنسان بوصفه متجرداً من صفة الكمال المستحقة للخالق ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى الــسَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَــالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَــا الإِنْــسَانُ إِنَّــهُ كَــانَ ظَلُومًــا جَهُــولا**﴾ (الأحزاب:٧٢). وهذه الخاصية التي ابتلي بها البشر هي أصل الشرور الدنيوية و أســاس الصراع بين البشر ﴿**وَمَا تَفَرَّقُوا إِلا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَــوْلا كَلِمَــةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى:١٤)[3] ومــن ثم فأســاس الثواب والعقاب هو الحساب على ما يقترفه الإنسان من ظلم وفق جسامته، فمن الظلم ما يكفره الله عن الإنسان في الدنيا، غير أن أغلبه قد أجله الله -كما كتب على نفــسه- إلى يوم الدين ﴿**وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَــى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ (النحل: ٦١). ويتضح مما سبق الأهمية المحورية التي تشغلها قضية العــدل

---

(١) تناول الخطاب القرآني لفظ الظلم ومشتقاته إلى جانب مترادفات الظلم ومشتقاتها (مثل البغي والعدوان والطغيان) ما يقرب من ٤٣٠ مرة.

(٢) عبر الغزالي عن ذلك المعنى تعبيرا مبسطا بتعريفه الظلم بأنه "التصرف في ملك الغير بغير إذنه ". انظــر: الغــزالي، **إحياء علوم الدين**، الجزء الثاني، ص ١١٢.

(٣) حول المعنى نفسه انظر آية ١٧ من سورة الجاثية.

والظلم في المسألة الإنسانية -إن جاز التعبير- وفق الطرح والرؤية القرآنية لها.

ثانياً: في مقابل تلك الإشكالية الإنسانية (العدل - الظلم) يطرح القرآن الكريم تصوراً جد مختلف للموقف الإلهي من قضية الظلم. حيث **أن الظلم هو أصل النقائص والشرور فقد حرم الله تعالى الظلم على نفسه:** **﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلامٍ لِلْعَبِيدِ﴾** (ق: ٢٩) وقوله: **﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلامٍ لِلْعَبِيدِ﴾** (الأنفال: ٥١). بل إن الله تعالى قد تعهد بالحق والعدل المطلق حتى إزاء من ظلم من عباده؛ **﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾** (الأنبياء: ٤٧).

ورغم النزوع الإنساني للظلم فقد أوضح الخالق جلياً أنه كما لا يرضى الظلم لنفسه فإنه لا يرضاه لعباده؛ **﴿تِلْكَ ءَايَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾** (آل عمران: ١٠٨)، وقال تعالى **﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾** (الشورى: ٤٠).

بل إن الله تعالى قد حرم الظلم ونهى عنه مطلقاً كتحريمه الشرك والإثم والفواحش ونهيه عنها **﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾** (الأعراف: ٣٣). وقوله: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** (النحل: ٩٠)[1]؛ ولعل هذه المفارقة بين التروع الإنساني الطبيعي نحو الظلم، والتحرك الواعي ضده نتيجة تلقي الهدى الإلهي هو محور الرسالات السماوية وأساس الابتلاء الدنيوي للإنسان.

ثالثاً: صنفت الرؤية القرآنية الظلم إلى أنواع ودرجات، لكل منها أحكام مختلفة، أما أنواعه فتنقسم إلى صنفين كبيرين أولهما ما يقع تحت **العقائد**، والثاني ما يخص **المعاملات** وهو الذي سنتناوله في هذا المقام:

---

(١) انظر أيضا آية ١١٢ من سورة هود.

الظلم في مجال المعاملات

وقد حفل الخطاب القرآني، بتحديد أنواع عديدة من الظلم وتصنيفها، في الأبـواب المختلفة للمعاملات، وكثير منها استخرجت منه أحكام شرعية مـن بـاب التحـريم أو الكراهة، وبعضها افتقر إلى ذلك الجهد الفقهي.

ومن أنواع الظلم المذكورة ما يتعلق بالأحوال الشخصية **﴿وَإِذَا طَلَّقْـتُمُ النِّـسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْـسِكُوهُنَّ ضِـرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾** (البقرة:٢٣١)[١]. ومنها ما يتعلـق بـالأموال مثل: أكل أموال اليتامى ظلماً[٢]، ومنها ما يتعلق بالحل والمحرم من الطعام[٣]، ومنها مـا يتعلق بأحكام القتال[٤]، والقصاص[٥]، بل إن سلوك الظلم قد يمتد إلى الجانب الأخلاقـي والسلوك الاجتماعي اليومي.[٦]

وقد كان كثير من أنواع الفعل التي وصفها القرآن الكريم بالظلم، هي موضع أحكام شرعية تدخل في باب المحرمات، ويجدر في هذا المقام أن نورد ملاحظتين: **الأولى** أن غالب أنواع و صور الظلم في المعاملات تنصرف إلى دائرة المؤمنين، أو المسلمين، وليس إلى دائرة المشركين والكفار المعنيين أساساً بالظلم في نطاق العقائد، والذين أفسد ظلمهم في مجـال العقيدة أعمالهم عدلاً كانت أو ظلماً، ومن ثم كان الظلم في المعاملات هو الذي يتـدرج وفقاً له المؤمنون إلى درجات يُحاسبون عليها، وفق جسامة الذنب والظلم المرتكب بعـدم طاعة الخالق فيما أمر به، وقد أوضح القرآن الكريم مسألة اختلاط الإيمان بالظلم، وتدرج المؤمنين تبعاً لدرجات الظلم المرتكب بقولـه: **﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِـنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُـوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾** (فاطر: ٣٢).

---

(١) انظر أيضا آية ٢٢٩ من نفس السورة، وكذلك آية ١ من سورة الطلاق.

(٢) انظر على سبيل المثال آية ١٠ من سورة النساء.

(٣) انظر على سبيل المثال آية ١١٩ من سورة الأنعام.

(٤) انظر على سبيل المثال آية ١٩٠ من سورة البقرة.

(٥) انظر على سبيل المثال آية ٤٥ من سورة المائدة.

(٦) انظر على سبيل المثال آية ٩ من سورة الممتحنة.

الملاحظة الثانية أن القرآن الكريم لم يقلل من شأن الظلم في المعاملات قياساً بالعبادات، بل لقد عظّم من شأنه، خاصة ما تعلق منه بتجاوز تعاليم الشارع وأحكامه القطعية من المحرمات والحدود، مثل: المحرمات في الدماء من الإفراط في القتل والقصاص، وغير ذلك من الحدود، لقد وصف القرآن الكريم الظلم في تلك المجالات بـ "العدوان" مغلظاً من صفة الظلم فيها[1]، وتوعد مرتكبها بالعذاب الشديد: **﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾** (النساء: ١٤).

رابعاً: رغم أن **الظلم السياسي** يقع في دائرة المعاملات، إلا أن نصوصه جاءت نادرة وإن لم ينعدم أثرها تماماً في القرآن الكريم، ومن أهم تلك النصوص ربط الظلم وتعريفه **بمخالفة أحكام الشرع**؛ فحيث كان الشارع هو الحق المطلق، فإن أحكام شريعته قد بنيت بالضرورة على الحق والعدل الكامل، وإن غابت حكمتها عن الناس لقصور إدراكهم، يقول سبحانه **﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾** (المائدة: ٤٥).

من التعاليم والأحكام المهمة التي تعنى بالظلم في المجال السياسي **نهي القرآن مشدداً عن الولاء للظالمين أو الاستعانة بهم**؛ قال تعالى: **﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ﴾** (هود: ١١٢،١١٣). وجاء في تفسير ابن كثير نقلاً عن ابن عباس "لا تميلوا إلى الذين ظلموا، وهذا قول حسن أي لا تستعينوا بالظلمة فتكونوا كأنكم رضيتم بأعمالهم".[2] ولهذه القاعدة مدلولها المهم في مجال البحث عن مشروعية الطاعة لأئمة الظلم والجور.

ومن الآيات التي نزع المفسرون إلى تفسيرها تفسيراً ذا دلالات سياسية، يرتبط بالإمامة قوله تعالى: **﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ**

---

(١) حول الأفعال الظالمة في مجال المعاملات التي صنفها الله تعالى بالتعدي والاعتداء والعدوان انظر على سبيل المثال آيات: ٨٥ و١٧٨ و١٩٠ و١٩٣ و١٩٤ و٢٢٩ من سورة البقرة. وآيات ١٤ و٣٠ من سورة النساء، و آية ٨٧ من سورة المائدة، وآيات ١١٩ و١٤٥ من سورة الأنعام.

(٢) انظر: تفسير آية ١١٣ من سورة هود في: **القرآن الكريم**، الإصدار ٥،١ من الوسائط المتعددة، مرجع سابق.

إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤). ورغم تفسير بعضهم للآية بأن الإمامة هنا هي إمامة الدين والملة، إلا أن آخرين رأوا أن ذلك يمس الإمامة بالمعنى العام بما في ذلك إمامة الأمة، قال ابن كثير إنّ المفسرين اختلفوا في ذلك فقال ابن أبي نجيح عن مجاهد "لا يكون لي إمام ظالم وفي رواية لا أجعل إماماً ظالماً يُقتدى به"، وقال سعيد بن جبير "لا يكون لي إمام مشرك، وقال العوفي عن ابن عباس: "يعني لا عهد لظالم عليك في ظلمه أن تطيعه فيه". وأخيراً قال ابن خويز منداد المالكي: "الظالم لا يصلح أن يكون خليفة، ولا حاكماً ولا مفتياً، ولا شاهداً ولا راوياً"[١].

وتبقى قضية الظلم السياسي مفتقرة إلى جهد فقهي لاستخراج الأحكام الخاصة بها، والتي -على ندرتها- تثريها الأحكام العامة للظلم من تحريم وتأثيم وجزاء ونحوه.

خامساً: شدد القرآن الكريم في بيان جزاء الظلم في الدنيا والآخرة، وقد رتب الشارع على الظالم نوعين من العقوبة **الأولى** عقوبة إلهية يعاقب بها الله الظالمين في الدنيا والآخرة، **والثانية** إلزامه الجماعة بمعاقبة الظالمين ورفع الظلم كأحد المبادئ التشريعية الأساسية التي لا تستقيم الحياة إلا بها.

أما **العقوبة الإلهية** فتتدرج حسب درجة الظلم وشدته، وأشد العقوبة الإلهية تلك التي تسري على أشد أنواع الظلم وهو الكفر، وقد أخبر الخالق أنه ذنب يستحق اللعنة والحرمان من المغفرة والخلود في العذاب: **﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾** (النساء: ١٦٨). **﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الأَشْهَادُ هَؤُلاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾** (هود: ١٨)، **﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾** (الأعراف: ٤١)[٢].

كذلك ضاعف الله تعالى العذاب في حالة الظلم الجماعي، كحالات الكفر والظلم من جانب أمة بأسرها أو جماعة؛ إذ كتب الله عليهم الهلاك والعذاب في الدنيا والآخرة لما

(١) تفسير الآية ١٣٤ من سورة البقرة في: **القرآن الكريم**، الإصدار ٥،١ من الوسائط المتعددة، مرجع سابق.

(٢) حول نفس الوعيد والمصير انظر: آية ٨٧ من سورة الكهف، وآية ٥٢ من سورة غافر.

افتقرت إليه من أي عنصر أو داع للإصلاح **﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾** (الكهف: ٥٩)، **﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾** (هود:١١٧)، **﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾** (هود: ١٠٢).

وأما الدرجات الأدنى من الظلم، بما لا يمس سلامة العقيدة فقد توعد الله تعالى أصحابها كما سبق أن أشرنا بمحاكمة عادلة في الآخرة، لا يظلمون فيها نقيراً، غير أنه تعالى فتح لهم باب المغفرة في حالة التوبة والإصلاح:**﴿إِلا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**(النمل: ١١).

لم يقصر الخالق مبدأ محاسبة الظالم عليه وحده، بل أكد في كتابه بصيغة قاطعة وجوب هذا المبدأ وإلزاميته في الشريعة **﴿وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ* إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾** (الشورى: ٤١، ٤٢). وهو في ذلك لم يقر **حق المظلوم في الدفاع عن نفسه فحسب، بل أوجب على الجماعة ومن ينوب عنها في التصدي النشط والإيجابي لظاهرة الظلم: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾** (الحجرات: ٩).

من الملاحظ أن الأحكام الخاصة بالعدل والظلم في السياسة، قد افتقرت في فقه أهل السنة إلى التأصيل الكافي، رغم الآفاق الكبيرة التي يفتحها التناول القرآني على نحو ما أشرنا؛ وقد يرجع ذلك لعدة أسباب منها النظر إلى اعتبار العدل قيمةً مسلم بها من قيم المنظومة الإسلامية لا تستدعي التقنين، ومنها المحاذير السياسية التي يمكن أن يثيرها ذلك التناول على ضوء الواقع السياسي وممارسات الحكام.

في هذا السياق تبرز أهمية وفرادة ذلك الاستهلال النظري القيم الذي قدم به الإمام ابن القيم كتابه "الطرق الحكمية" حول **السياسة الشرعية والسياسة العادلة**. تكمن جدة هذه المقدمة النظرية في كونها من النصوص الفقهية النادرة، التي وضعت قضية "العدل" في

موقعها الصحيح من الفقه النسياسي، وهو السياسة الشرعية، وتجلى ذلك في جانبين أولهما النظر إلى العدل بوصفه القاعدة التي تحكم مخرجات العملية السياسية، والثاني الربط بين الشرع والعدل برباط وثيق، وجعل العدل جزءاً لا يتجزأ من الشرع، يقول ابن القيم: "السياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها. وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة"[1]، ويوضح ابن القيم أسس الربط بين **عدل** السياسة **وشرعيتها** من منطلق البحث في مقاصد الشريعة وسنة الخالق في تشريعه، فيقول مستعيراً كلمات القاضي ابن عقيل في الرد على الشافعية: "فإن الله سبحانه وتعالى أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإن ظهرت أمارات العدل، و أسفر عن وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه؛ بل قد بين الله سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طرق استُخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له، فلا يُقال أن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه. ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم. وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات".[2]

ويؤكد ابن القيم جلياً على أن السياسة (العادلة) تكون شرعية، وإن لم يرد بشأنها نص من قرآن أو سنة، "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح و أبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك (إلا ما وافق الشرع)؛ أي لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة إفهام، وهو مقام ضنك ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها..الخ"[3].

فابن القيم في هذا السياق يعرّف السياسة العادلة بأنها تحوي جانبين متلازمين؛ **أولهما موافقة الشريعة فيما نطقت به من أحكام، والثاني اجتهاد حلول وسياسات تحقق صالح**

(١) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ص ٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣- ١٤.

الناس فيما لم يورده الشرع وبما لا يتنافى مع قواعده، وهو تعريف شديد التوازن يعكس رؤية شرعية، لا تتجاهل أيا من ثوابت الشرع ومتغيرات الواقع السياسي.

وإذا كان ابن القيم قد انطلق من هذا المدخل النظري إلى دعوته لإصلاح الوظيفة القضائية، وتفعيلها بوضع قواعد جديدة أكثر سعة؛ للتوصل إلى العدل في الأحكام، فقد ظلت الحاجة قائمة إلى تطبيق هذا المفهوم على نطاق أشمل هو العملية السياسية ككل ونتاجها، ويكون ذلك من خلال ترجمة هذه المقولة النظرية "السياسة العادلة هي سياسة شرعية" إلى قواعد للسياسة العامة في مختلف المجالات مثل: استخراج الأموال، أو توزيعها أو الضبط، بما يحقق عدالتها ولا يطعن في شرعيتها في الوقت نفسه، على أساس أن الشرعية لا ترتهن فقط بالنص بل بمقاصد الشرع.

نخلص مما سبق أن السياسة الشرعية تتحدد وفقاً لمعيارين؛ **المعيار الأول** هو التزامها بالأحكام الشرعية الثابتة في كل ما تشمله من مجالات توزيع أو ضبط أو استخراج، إلى جانب انسجامها مع مقاصد الشرع وقواعده الكلية.

أما **المعيار الثاني** فهو العدل؛ حيث العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه "أو حمل الحق إلى مستحقه ونزعه من غاصبه، ويعرف الحق تعريفاً مزدوجاً؛ فالحق أولاً هو ما نص عليه الشرع أنه حق،ثم هو ثانياً ما يستدل عليه من حقوق بالعقل ولا يخالف الشرع.

والعدل كمبدأ إسلامي عام وكمبدأ سياسي، هو **فرض واجب التطبيق في** كل المجالات. وهو يتسم بثلاث سمات هي: **شموله الجميع** دون استثناء، وضرورة **الحياد** الكامل فيمن يقومون عليه، ثم حتمية التحرك **والفعل الإيجابي** لإقراره ورفع الظلم.

وأخيراً فإنه **إذا ما استوفت السياسة عنصري تطبيق أحكام الشريعة، والعدل استوفت عناصر شرعيتها وصارت سياسة شرعية.**

المطلب الثاني
وظيفة حفظ الدين

يمثل حفظ الدين وتفعيل وجوده ودوره في تنظيم المجتمع الغاية الأساسية للدولة، من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، فإذا كان الفقهاء قد أجمعوا على أن وجود السلطة (الإمامة) في المنظومة الإسلامية، إنما يهدف إلى حراسة الدين وسياسة الدنيا على نهجه، اتضح أن وظيفة حفظ الدين ترتفع إلى مرتبة السبب لوجود الدولة والإمامة.

وتتجلى وظيفة حفظ الدين في المقام الأول في أداء النظام وسياساته؛ حيث تمثل الإطار الأشمل الذي يجمع سائر الوظائف الخاصة بالمخرجات برباط واحد، ويربطها بفلسفة الدولة وعقيدتها، ولعل هذا ما قصده ابن تيمية بقوله: "إن المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق، الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به من أمر دنياهم، وهو نوعان: قسم المال بين مستحقيه وعقوبات المعتدين، فمن لم يعتد أصلح له دينه ودنياه"[1].

وتوجد تلك الوظيفة على مستوى الأداء في إحدى صيغتين؛ إما وظيفة مستقلة لها تعبيراتها الأدائية الخاصة؛ مثل: تصرفات ولاة الأمر وقراراتهم الخاصة بالحفاظ على شعائر الدين وأركانه كالصلاة، وإقامة المساجد وإجزاء أصحاب الولايات الدينية من الأئمة والمفتين، وتسيير الحجيج... الخ. كما توجد كوظيفة منتشرة Diffused تختلط بأنماط المخرجات الأخرى؛ فقيام الدولة بوظائفها الاستخراجية والتوزيعية على نحو ما أمر به الشرع، مثل: جمع الزكاة وتوزيعها على مستحقيها، إنما ينطوي -في الوقت نفسه- على القيام بوظيفة حفظ الدين باعتبار الزكاة أحد الأعمدة التي تقوم عليها الشريعة، كذلك فإن قيام الدولة بوظائفها الضبطية على ما أمر به الشرع سواء في الداخل؛ بالضرب على يد البغاة والمرتدين والمفسدين في الأرض، وتطبيق الحدود الشرعية، أو في الخارج بالجهاد والمرابطة بالثغور على ما أمر به الشارع، إنما ينطوي كل ذلك على إقامة لدعائم الدين وحفاظ على أركانه.

---

(١) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ٢٤.

وقد احتل البحث في مسألة حفظ الدين مكانه التقليدي في علم أصول الفقه، ضمن المباحث الخاصة بالمقاصد العامة للشريعة؛ حيث أُدرج حفظ الدين في مقدمة المصالح الضرورية الخمس، التي راعتها الشريعة في أحكامها، وهي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال[1]. أما في إطار الفقه السياسي فلم يُناقش هدف حفظ الدين -كأحد أهداف الدولة التي تعبر عنها في سياستها العامة- بشكل مفصل إلا عبر إشارات سريعة؛ مثل: إيراد الماوردي والفراء لها ضمن الواجبات العشر للإمام.[2] غير أن من أبرز من قدم جهداً نظرياً متكاملاً حول الرؤية الشرعية لدور الدولة، أو الإمام في حفظ الدين الإمام الجويني؛ فقد خصص فصلين في كتابه **غياث الأمم** لهذا الغرض، يفضل في هذا المقام تقديم تلخيص واف لهما، لما اتسما به من شمول يفي بالغرض؛ ولتعبيرهما بشكل عام عن القواسم المشتركة في مدارس الفقه السياسي.

يناقش الإمام الجويني مسئولية الدولة (أو الإمام) إزاء حفظ الدين في إطار حديثه عن السياسة الشرعية، التي يتعين على الإمام انتهاجها، وما يناط به من "أحكام الإسلام"؛ حيث قسَّم تلك المسئولية إلى قسمين؛ هما نظر الإمام فيما يتعلق بأمور الدين،[3] ونظره فيما يتعلق بأمور الدنيا، ويرى الجويني أن واجب الإمام (أو السلطة الإسلامية) إزاء حفظ الدين ينقسم إلى شقين هما النظر في أصل الدين، والنظر في فروعه:

١- النظر في أصل الدين:

والنظر في أصل الدين يتعلق بواجب الإمام، والسلطة الإسلامية إزاء "العقيدة الإسلامية" -باعتبارها الدعامة التي يقوم عليها نظام الإسلام ولحمة الأمة-، وكيف يمكن أن توظف الحكومة الإسلامية ما أوتيت من قوة مادية لدعم العقيدة، ورأى الجويني أن

---

(١) حول موضع حفظ الدين في نظرية المقاصد وانعكاسات تلك المصلحة في أحكام الشريعة، انظر على سبيل المثال: حامد يوسف العالم، مرجع سابق، ص ٢٠٣-٢٧٠.

(٢) من الكتابات الحديثة التي عالجت بشكل معمق وظيفة حفظ الدين في المنظومة السياسية الإسلامية في التراث والفكر الإسلامي المعاصر انظر: حامد عبد الماجد قويسي، **الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

(٣) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص١٨٣-٢٠٠.

ذلك الدور يتحقق عبر سياستين: إحداهما دفاعية تتعلق بالدفاع عن العقيدة، والثانية هجومية أو مبادرة تتعلق بنشر الدين الإسلامي.

أولاً: الدفاع عن العقيدة، ويتحقق ذلك عن طريق مقاومة ما قد يعتري العقيدة من تحريف، أو تشويه، وردع العناصر التي تسعى لتخريب النقاء العقدي للدين الإسلامي، أو ما وصفه الجويني بحفظ الدين على المؤمنين ودفع شبهات الزائغين.

يكون "حفظ الدين على المؤمنين" من خلال رعايتهم بنفسه، ونوابه كنوع من الوقاية لهم "فإن منع المبادئ أهون من قطع التمادي".[(١)] وتتطلب هذه السياسة الوقائية التصدي للمرتدين، واستتابتهم وتطهير المجتمع منهم، كما تتطلب بدورها مقاومة البدع والزيغ، أو التحريفات التي تطرأ على الدين، ولا تبلغ مبلغ الردة، بحيث لا تترك حركات أهل البدع و الأهواء لتفسد عقائد الناس وتخلط القواعد، وتقود إلى المحن والفتن، مؤكداً أن "التعرض لحسم البدع أهم ما يجب على الإمام الاعتناء به"[(٢)].

وقد أشار الجويني إلى أهمية إتباع أسلوب وقائي في المحافظة على العقيدة، وعدم ترك السلطة الأمور حتى تستفحل، بحيث يصعب تداركها، غير أنه أكد أنه في حالة تفاقم عناصر الخطر على العقيدة، واستشرائه؛ فإن على الإمام أن يحاصر تلك الأخطار بكل ما أوتي من أدوات ووسائل سياسية، بما يؤدي إلى حصر مجال الخطر وإضعافه ثم الانقضاض عليه وبتره.[(٣)]

يعترف الجويني بأن قضية تبني السلطة الإسلامية سياسات تهدف لحفظ أصول العقيدة هو مهمة من الصعوبة بمكان، أو كما يصفها بأنها: "معاص يهلك فيه الأنام بزلة الإمام"[(٤)]، ويشير الجويني إلى أن تلك المهمة تثير إشكاليات نظرية وواقعية عديدة على درجة من الخطورة يحدد منها ثلاث إشكاليات:

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٤.

(٢) المرجع السابق، ١٩٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٤) المرجع السابق، ١٩٣.

أ- تعريف وحدود "الابتداع" في الدين الذي يجب مقاومته؛ فينبه الجويني إلى التحرز من الخلط بين مذاهب الابتداع والمذاهب الفقهية المعترف بها، والتي اتفقت الأمة على تعديلها؛ فيشير إلى أهمية أن تراعي السلطة ويراعي الإمام أن دائرة عنايته ينبغي أن تتركز على الخلافات والأخطار، التي تهدد "أصول العقيدة"، ولا تمتد إلى اختلاف العلماء والمذاهب إلى "فروع الشريعة" ومسالك الاجتهاد[1]؛ فعلى هذا النهج "درج السلف الصالحون وانقرض أصحاب رسول الله ﷺ الأكرمون، واختلافهم سبب المباحثة عن أدلة الشريعة وهو منة من الله تعالى ونعمة، وقد قال رسول الله ﷺ: «**اختلاف أمتي رحمة**»، فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام، بل يقر كل إمام ومتبعيه على مذهبهم".[2]

ب- الإشكالية الثانية تتعلق بتعريف ماهية "الحق" وتحديده، الذي يتعين أن يحمل الإمام الخلق عليه في الاعتقاد، ويشير الجويني إلى صعوبة هذا التحديد، مع انقسام المسلمين إلى فرق ومذاهب، يزعم كل منها أنه الحق وأنها الفرقة الناجية وأن ما عداها هالكون.[3]

يطرح الجويني الحل لتلك الإشكالية ممثلاً في طرح أهل السنة والجماعة، وتعريفهم لأصول العقيدة الحق؛ فيدعو الإمام إلى جمع الأمة "على مذاهب السلف السابقين قبل أن نبغت الأهواء وزاغت الآراء"[4]، فهو يرى أن مذهب السلف هو المذهب الأنقى والأتقى في الدين؛ حيث كانوا يتترهون عن التعرض للغوامض والشبهات من العقيدة، ويحرصون على البر والتقوى، وكف الأذى، والقيام بالطاعة حسب الاستطاعة، وهو يدعو الأئمة إلى حمل العوام على ذلك المذهب ما أمكن عصمة لهم؛ حيث العامة عرضة بدرجة أكبر إلى الغي والتضليل.[5]

---

(١) وقد اتفق معه الماوردي في هذا الرأي؛ حيث ميز بين ما يسوغ فيه الاجتهاد فيكف الإمام عن التدخل بين الفقهاء بشأنه، وما لا يسوغ فيه الاجتهاد فعليه أن يكف عنه ويمنع منه. انظر الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

(٢) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ١٨٩-١٩٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٠.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٥) المرجع السابق، ص ١٩١.

ج- المُحدد الثالث الذي يجب مراعاته لدى انتهاج سياسة تهدف إلى الدفاع عن سلامة العقيدة، يتعلق بتباينات الظروف المكانية والبيئة الثقافية وضرورة تعديل سياسة الدفاع عن العقيدة بما يتوافق مع تلك الفروقات؛ فقد "يختلف نظره -أي الإمام- في البلاد على حسب تباين أحوال العباد، فيرى في بعضها الحمل على مذاهب السابقين، وفي بعضها حمل دعاة الحق على إبداء مسالك الصدق."[1]

ثانياً: نشر العقيدة، ومسئولية الدولة عن القيام بذلك الدور تكون عبر وسائل عديدة، منها ما هو سلمي يقوم على الحجة والإقناع؛ "فإن بلغ الإمام تشوف طوائف الكفار إلى قبول الحق لو وجدوا مرشداً، أشخص إليهم من يستقل بهذا الأمر من علماء المسلمين"[2]، منبهاً إلى ضرورة أن يقوم الإمام باختيار دعاة نابهين مؤهلين للقيام بهذا الدور الجسيم المهم.

أما المذهب الثاني لنشر الدعوة فهو "الجهاد"؛ فالجهاد إنما يعني وظيفياً نقل أقاليم من دار الحرب إلى سيادة دار الإسلام، بما يفسح المجال إلى تعرف سكان تلك الأقاليم على تعاليم العقيدة الإسلامية دون معوقات، ولا يعني الجهاد كأسلوب للدعوة استخدام السيف في فرض العقيدة بالقوة على غير المسلمين من الحربيين، بل نقلهم إلى بيئة إسلامية تهيئ لهم أوسع الفرص وآمنها للتعرف على العقيدة الإسلامية، ومن ثم تفسح مجالاً واسعاً أمام انتشارها.

٢- نظر الإمام في فروع الدين:[3]

ومن أهم ما يشير إليه الجويني من مسئوليات الأئمة في هذا الشأن، دور حكومة الخليفة في المحافظة على شعائر الإسلام أو "العبادات البدنية"، التي تعد رموزاً لإسلامية الأمة والمجتمع، ويفرّق الجويني هنا بين نوعين من العبادات البدنية؛ أولها ما لا تتعلق صحته بنظر الإمام مثل: الصلوات الخمس، ومنها ما تعلق صحته بنظر الإمام وهو ما كان شعاراً ظاهراً للإسلام.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٦.

أما ما يتعين على الدولة متابعته من شعائر، فيتدرج من حيث درجة مسئولية السلطة عنه؛ فمنها ما يستلزم من الدولة أو الإمام التنظيم والإشراف المباشر، ومنه ما يتطلب مراقبة غير مباشرة وتدخل في حالة الضرورة

أولاً: الشعائر التي تتطلب تدخل الدولة المباشر، ويشير الجويني خاصة إلى الشعائر الجماعية أو "ما يرتبط باجتماع عدد كبير وجمع غفير كالجمع والأعياد ومجامع الحجيج"[1]، وأهمية الدور الذي تقوم به السلطة في هذا النوع من الشعائر يرجع إلى حاجة الجموع إلى عنصر التنظيم والقيادة لكي يؤدي أغراضه، كذلك احتياج الجماعات إلى عناصر الضبط السلطوي؛ لمنع ما قد تؤدي إليه من اندلاع للفوضى أو الفتن.

ثانياً: الشعائر الظاهرة، وهي شعائر لا تتعلق بجموع كبيرة، كإقامة الآذان وصلاة الجماعة في الصلوات الخمس في المساجد، ومسئولية الإمام أو الدولة هنا هي مراقبة مدى التزام الناس بإقامة تلك الفروض دون تدخل مباشر "فإن عطل أهل ناحية الآذان والجماعات، تعرض لهم الإمام، وحملهم على إقامة الشعار، فإن أبوا ففي العلماء من يسوغ للسلطان أن يحملهم عليه بالسيف، ومنهم من لم يجوز ذلك، والمسألة مجتهد فيها"[2].

وإذا كان الإمام الجويني قد عُني بالجانب **الوظيفي** من حفظ الدين، وكيف يتم ترجمة هذه الوظيفة إلى واجبات وسياسات محددة تلتزمها الدولة، فإننا نلمح لدى بعض الكتابات الأخرى عناية بتنظيم تلك الوظيفة، ومناقشتها على المستوى **البنيوي والمؤسسي** على نحو ما أورده الماوردي في مناقشته للولايات الدينية، وابن خلدون في المقدمة.

ولعل من أبرز الانعكاسات البنيوية لوظيفة حفظ الدين على نظام الخلافة، تلك الشروط التي اشترطتها أغلب المذاهب في أصحاب الولايات الدينية بمختلف مستوياها؛ من الدين والعدالة والعلم، سواء العلم الديني بشكل عام، أو العلم المتخصص بأحكام الشريعة في الوظيفة التي يقوم عليها صاحب الولاية؛ حيث تقوم تلك الولايات بأداء

---

(١) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

جانب أو آخر من وظيفة حفظ الدين، ويصل هذا الشرط إلى أقصاه في المواصفات الخاصة بدور الإمام؛ إذ اشترطت أغلب المذاهب بلوغه مرتبة الاجتهاد على النحو الذي سبق مناقشته.

من ناحية أخرى، أبرز كل من ابن خلدون والماوردي انعكاسات وظيفة حفظ الدين على الخريطة العامة للأدوار والمؤسسات الفرعية في نظام الخلافة؛ فقد ميز ابن خلدون في مؤسسة الخلافة، الخطط الدينية من الخطط الملوكية والسلطانية؛ فجعل الخطط الدينية من صميم اختصاصات الخلافة، والتي تميزها من الملك بأنواعه، أما الماوردي فقد ناقش الأبعاد المؤسسية لوظيفة حفظ الدين، غير أنه لم يبرز هذا التفريق بين الخطط والمراكز الدينية وتلك السلطانية، بل اعتبر كل الأدوار السياسية والإدارية المهمة الداخلة في نظام الخلافة من الولايات الدينية، سواء في ذلك الوزارة و إمامة الصلاة وتسيير الحجيج، وقد يعود هذا الاختلاف في المقام الأول إلى تباين المؤثرات والخبرات التاريخية لكل منهما، فقد كان الماوردي قريب عهد من الخلافة كنظام سياسي متماسك، بنما عاش ابن خلدون عهد انقراض الخلافة وانفراط عقد العالم الإسلامي كله.

وقد حدد ابن خلدون الخطط الدينية، (الأدوار والمؤسسات الفرعية) التي يمارس من خلالها الخليفة دوره الديني، في "حراسة الدين وسياسة الدنيا به" في خمس خطط أو أدوار هي:

أولاً: إمامة الصلاة، وهي أرفع تلك الخطط الدينية، بل هي أرفع من السياسة، ولذلك قاس عليها الصحابة أحقية أبي بكر في الإمامة بعد أن استخلفه الرسول ﷺ على الصلاة بالمسلمين في مرض موته[1]، ولهذه الأهمية عُد من صميم الخطط الدينية أن يتولى الخليفة نفسه إمامة الصلاة، أو يولي الأئمة في المساجد الكبرى المعدة للصلوات المشهودة من الصلوات الخمس والجمعة والعيدين والخسوفين والاستسقاء[2]، كذلك يتولاها في حواضر الأمصار أصحاب الولايات الكبرى في المصر نيابة عن الخليفة؛ فقال الشافعية

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٦.

يتولاها القضاة، بينما رأى أبو حنيفة أن الأمراء بها أحق.[1]، وقد فصّل الفقهاء وأصحاب مصنفات الفقه السياسي مثل الماوردي وغيره، ممن كتبوا في الأحكام السلطانية في الشروط والأحكام الخاصة بهذه الولاية.[2]

ثانياً: ولاية الفتيا، "للخليفة تصفح أهل العلم والتدريس، ورد الفتيا إلى من هو أهل لها، وإعانته على ذلك ومنع من ليس أهلاً لها وزجره؛ لأنها من مصالح المسلمين في أديانهم؛ فتجب عليه مراعاتها لئلا يتعرض لذلك من ليس لها بأهل؛ فيضل الناس"[3].

ثالثاً: القضاء، وهو من أهم الوظائف الدينية، التي تتعلق بها وظيفة حفظ الدين؛ لما يرتبط به من تطبيق مباشر للأحكام التي جاء بها الشرع على الخصومات والمنازعات بين الناس، إلى جانب ما أولاه الفقهاء لهذا المنصب من وظائف فرعية هامة، تتعلق بتطبيق الشريعة مثل: الإشراف على أموال السفهاء واليتامى، وتزويج الأيامى بلا ولي، وقسمة المواريث...الخ.

رابعاً:الجهاد، وهو على رأس مسئوليات الإمام، باعتبار الصلة المباشرة بين الجهاد وحفظ الدين؛ فالجهاد هو الوسيلة إما لحمل دين الله إلى الأمم الأخرى، أو لحماية دار الإسلام بعنصريها الأمة والشريعة، وأن يحفظ على المسلمين المصالح الخمس الضرورية وهي: الدين والنفس والعرض والمال والعقل من اعتداء الحربيين، فكان بذلك وسيلة لحفظ الإسلام "من جهة الوجود" و"من جهة العدم" على السواء[4].

وقد دأب الخلفاء على تولي إمارة جيوش الجهاد بأنفسهم، كما عنوا باختيار أمراء الجهاد، ممن يملكون مؤهلات الهمة والشجاعة لهذه الولاية الجسيمة في النظام الإسلامي،

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٧- ١٣٥.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٤) يستخدم الأصوليون تعبير حفظ المصلحة من جانب الوجود بمعنى " تحصيلها على سبيل الابتداء"، أي إيجابها وتحقيقها في الواقع، أما المحافظة على المصلحة من جانب العدم فتتحقق " بدفع القواطع عنها "، وبعبارة أخرى المحافظة على استمرارها بدفع ما يهددها من أخطار. حول تطبيق هذين المفهومين على مصلحة حفظ الدين، كما ناقشها الأصوليون انظر: حامد يوسف العالم، مرجع سابق، ص ٢٢٦- ٢٧٠.

وعنى الفقهاء سواء في المباحث التقليدية للفقه، أم في الفقه السياسي ببيان ما يختص بشروط هذه الإمارة وأحكامها، وأحكام الجهاد والمجاهدين[1].

خامساً — الحسبة هي أحد أهم الأدوات التي أنتجتها الخبرة التاريخية، والنظرية الفقهية للخلافة؛ لأداء وظيفة حفظ الدين وشعائره في الواقع والسلوك اليومي للجماعة، أو هي كما وصفها ابن خلدون "وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له".[2]

ومن المهام الأساسية في حفظ الدين، التي يقوم بها المحتسب نيابة عن الإمام، ما كان أمراً بالمعروف، مثل: أمر العامة بالصلوات الخمس، وتعاهد الأئمة والمؤذنين وإلزامهم بما يجب عليهم من حقوق الإمامة والآذان الشرعي، وتشمل اختصاصات المحتسب الأمر بالجمعة والجماعات، وأداء الأمانات، والنهي عن المنكرات الدينية من الكذب والخيانة، وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان، والغش في الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك.[3]

إلى جانب الأدوار والمؤسسات السابقة، التي أشار إليها ابن خلدون، أضاف الماوردي في تحديداته للولايات الدينية أدواراً أخرى، مثل: الولاية على الحجيج، والولاية على الصدقات.

ويتضح مما سبق أن وظيفة حفظ الدين، هي وظيفة شائعة تختلط اختلاطاً كبيراً بسائر وظائف و مخرجات النظام، خاصة المخرجات الضبطية؛ حيث تمثل في كثير من الأحيان البعد الفوقي (أو الغاية) لتلك المخرجات، مثل: قتال المرتدين والبغاة والجهاد والحسبة على النحو الذي سنتناوله تفصيلاً في المباحث التالية.

****

(١) انظر على سبيل المثال: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٤٣- ٦٧.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٠١.

(٣) انظر: ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٨-٩.

المبحث الثاني

الاستخراج والتوزيع

يتعلق الاستخراج بقدرة النظام على تجميع الموارد المادية والبشرية من البيئة المحلية والدولية، التي يوجد بها النظام، أما التوزيع فيشير إلى قدرة النظام على تخصيص تلك القيم المادية والبشرية والاجتماعية المختلفة بين الأفراد والجماعات في المجتمع.

وحيث لا يقتصر موضوع القدرتين الاستخراجية والتوزيعية على القيم المادية وحدها، مثل: الأموال والسلع والخدمات؛ فقد قسمنا هذا المبحث إلى مطابين؛ الأول يعنى بالنظرية الإسلامية في **استخراج وتوزيع الأموال**، وما تتضمنه من أحكام شرعية تتعلق بالسياسة المالية للدولة فيما أسماه ابن تيميه بـــ"الأموال السلطانية". أما المصلب الثاني فقد تناولنا فيه **منظومة الاستخراج، والتوزيع لقيم غير مادية** بالتركيز على واحدة من أهم القيم السياسية وأكثرها شمولا وهي "**حقوق المواطنة**".

المطلب الأول

استخراج الأموال السلطانية وتوزيعها

قدمت الشريعة الإسلامية نظرية متميزة في مجال الأموال، وقد أسهب الفقه الإسلامي في شرح أبعاد تلك النظرية، التي تتعدد جوانب تفردها، بدءاً من تعريف طبيعة المال، وحقيقة ملكيته (ملكية المال لله)، وما يترتب على ذلك من تكييف طبيعة علاقة الإنسان بالمال (نظرية الاستخلاف)، وانتهاء بتحديد خصائص الملكية الفردية للأموال (الملكية المحدودة للأموال) وحدود التصرف، ومعايير ممارسة تلك الملكية، وولاية المجتمع ممثلاً في سلطاته على التصرفات الفردية؛ ضماناً لتحقق الصيغة الشرعية في تحصيل الأموال وحيازتها وإنفاقها.

وتحفل كتب الفقه والأموال (القديمة والمعاصرة) بشروح وافية لتلك النظرية، وما يترتب عليها من أحكام تتعلق بتصرفات الأموال، غير أن ما يعنينا في هذا المجال ليس النظرية العامة للأموال، وإنما ذلك الشق المتعلق بالسياسة المالية للدولة، والقواعد الشرعية التي تحكمها، في مجالات الاستخراج والتوزيع، أو ما أطلق عليه ابن تيمية بالأموال السلطانية.

وتتميز نظرية "الأموال السلطانية" بسمتين هامتين: **الأولى الارتباط العضوي بين الاستخراج والتوزيع** إلى حد لا يمكن معه تناول كل منهما باستقلال عن الآخر، وترجع أصول تلك الرابطة إلى صميم ما نص عليه الشرع من موارد شرعية، ألحقها بصورة مباشرة بالمصارف التي توجه إليها؛ فالقرآن الكريم حين فرض الزكاة قد حدد- في الوقت نفسه- المصارف التي توجه إليها، كذلك كان الأمر في الغنيمة والفيء، كما حدد- في الوقت نفسه- مجالات العفو والسعة في الإنفاق (مثلا أربعة أخماس الفيء)، التي يفسح فيها المجال أمام تقدير السلطة للمصالح والجوانب الأخرى غير المنصوص عليها، وإذا كان لتلك القاعدة من دلالة يتعين على السلطة الاستهداء بها في سياستها المالية؛ فهي الأخذ بوظيفية السياسة الاستخراجية؛ بمعنى أن فرض ضرائب أو أعباء جديدة من قبل السلطة، لا ينبغي أن يكون هدفاً في ذاته، وإنما يتعين أن يرتبط بوجود حاجات اجتماعية وتوزيعية ملحة، ولا شك أن ذلك الاتجاه يمثل محدداً مهماً على سلوك الدولة، ويحجم من اتجاهات الحكومة لفرض أعباء مالية على مواطنيها.

الملمح الثاني للنظرية الإسلامية في الاستخراج والتوزيع هو محورية البعد الاجتماعي في السياسة المالية؛ فقد قدم النموذج الإسلامي طرحاً مبكراً لدولة الرفاهية؛ حيث تلتزم الدولة بالعمل من خلال سياستها العامة على تحقيق التوازن الاجتماعي، وضمان الحد الأدنى من احتياجات الطبقات الضعيفة والمعدمة، ويتجسد هذا الاتجاه في كون أغلب المصارف التي وردت في الشرع نصاً وتفصيلاً، بشأن الموارد الشرعية المنصوص عليها (الزكاة والفيء والغنائم)، إنما استهدفت الفئات الاجتماعية المعوزة والضعيفة، مثل: الفقراء والمساكين واليتامى والعاملين عليها والغارمين وابن السبيل والرقاب... الخ.

تتحدد الخريطة العامة لاستخراج الموارد وتوزيعها في النظرية الإسلامية: في ثلاثة عناصر أو بنود، تشكل في مجموعها مالية الدولة، ولكل من تلك البنود أبواب للدخل وأخرى للصرف، ولا يجوز الجمع بين بند وآخر[1]، أما **البند الأول**، فهو إيرادات الزكاة ولها مصارفها المحددة شرعاً، وأما **البند الثاني**، فهو خمس الغنائم التي توجه للإنفاق على الجهات التي خصتها آية الغنائم بالذكر، والبند الأخير هو أموال الفيء، ويتضمن إيرادات الدولة من ضريبة الأرض والرؤوس (الخراج والجزية)، وضرائب التجارة والعشور، التي توجه للإنفاق على المصالح العامة، وسوف نتناول في هذا المطلب كل من البنود الثلاثة السابقة.

١-الصدقات (الزكاة):

الزكاة هي جوهر النظرية الاجتماعية في الإسلام، ومحور خصوصيتها بين سائر النظريات الاجتماعية، ويرجع ذلك التفرد إلى العديد من الجوانب منها: المكانة الرفيعة التي تحتلها الزكاة في قلب المنظومة الإسلامية؛ فهي لا تعد حكماً من الأحكام العديدة للمعاملات، وإنما ترقى إلى العبادات، بل تعد ركنا من الأركان الخمسة التي لا يصح الإسلام إلا بها، والى جانب ثقلها العقدي فإن من عوامل خصوصية الزكاة **شمولها** سواء من حيث المكلفون بها؛ فهي فرض عين على كل مسلم توافر له النصاب، وفرضيتها معلومة من الدين بالضرورة يدل عليها الكتاب والسنة والإجماع، والشمول ينسحب كذلك على مصارفها إذ تشمل ثمان شرائح يمثلون أغلب الشرائح الضعيفة المحتاجة في المجتمع.

أولاً: استخراج الصدقات، الزكاة هي الفريضة الوحيدة الواجبة في مال المسلم، ولا يجب على المسلم في ماله حق شرعي سواها، وقد قال رسول الله ﷺ: «**ليس في المال حق سوى الزكاة**»[2]. والزكاة تجب في الأموال المرصدة للنماء إما بنفسها أو بالعمل فيها؛ طُهرة لأهلها، ومعونة ودعماً للفئات المذكورة في الأسهم الثمانية.[3]

---

(١) أحمد الحصري، **السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٤)، ص ٥٠٣.

(١) سنن بن ماجة، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب ما أدى زكاته فليس بكنـــز، رقم الحديث ١٧٧٩.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٤٥.

يشترط لوجوب الزكاة عدة شروط، تفيد في مجملها استيفاء القدرة من جانب المكلفين بها، وأهم تلك الشروط: **البلوغ والعقل، الإسلام، والحرية والملك التام للمال**[1]، وأن يبلغ المال المملوك **نصاباً** يتجاوز كفايته، وخلو المال من **الديّن**. كما يُشترط مرور **الحول** على ملكية المكلف.

أما **موضوع الزكاة** وهو المال الذي تجب فيه، فقد حدد الفقهاء خمسة أنواع من الأموال التي تجب فيها الزكاة، هي: النعم مثل: البقر والإبل والغنم، والذهب والفضة أو سائر أنواع النقود، وعروض التجارة، ثم المعدن والركاز، وأخيراً الزروع والثمار، وللفقهاء شروط واختلافات في صنوف ما تجري عليه الزكاة، وما لا تجري من تلك الأنواع الخمس، كما أن للزكاة على كل من تلك الأنواع نصاباً أو حدا أدنى[2]، ويشترط في تحصيل الزكاة أن تكون من أواسط أموال الناس، وليس من الفئة المميزة من تلك الأموال (كرائم الأموال)، أو من أضعفها وأردأها نوعاً.

وقد لاحظ أحد الباحثين أن الأحكام الخاصة باستخراج الزكاة، تحقق للزكاة –كضريبة– عدداً من المبادئ المهمة على رأسها **العدالة**؛ فالعدالة تتحقق للزكاة بكونها: عامة على جميع المسلمين، فلا يعفى منها أحد، وتظهر في إعفاء ما دون النصاب، وإعفاء حد الكفاية، وخصم النفقات والتكاليف المغلة للإيراد، وخصم رأس المال الثابت من وعاء الزكاة؛ مراعاة للظروف الشخصية للممول، واختلاف الفريضة الواجبة باختلاف المشقة والمؤنة، ومنع الثني (الازدواج) في الزكاة؛ حتى لا يرهق المكلفون، وإعفاء الديون التي على الثروة، ثم الأخذ بالقسط أي العدل من وسط المال لا من خياره ولا من أرذله[3]. والى جانب هذه القاعدة المهمة فأحكام الزكاة تحقق لها كضريبة ميزات أخرى مهمة، مثل: **اليقين** (تحديد نسبتها ومقدارها بوضوح)، **والملائمة** (رعاية جانب الممولين والرفق بهم) **والاقتصاد في نفقات الجباية، وتقليص عوامل التهرب.**[4]

---

(١) انظر: عبد الرحمن الجزيري، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٥٢٤-٥٢٥.

(٢) حول أنواع زكاة الأموال ونصاب كل منها، وما اختلف فيه الفقهاء بشأنها. أنظر: المرجع السابق، ص ٥٢٨-٥٤٩.

(٣) عبد المنعم عفر ويوسف كمال محمد، **أصول الاقتصاد الإسلامي**: الجزء الأول: التعمير والكسب وعدالة التوزيع (جدة: دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص٣٨٨-٣٨٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٨٩-٣٩٢.

ثانياً: توزيع الصدقات، من حيث التوزيع فقد أوجب القرآن الكريم الزكاة على سبيل الحصر لثمان فئات بعينها بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (التوبة: ٦٠)، وللفقهاء تعريفاهم التي يختلفون فيها لكل من تلك الفئات[١].

الجهاز أو البنية التي تتولى وظيفة استخراج الزكاة وتوزيعها هم ولاة الصدقات، وُيشترط في عامل الصدقة أن يكون مسلماً عدلاً عالماً بأحكام الزكاة، إن كان من الولاة أو عمال التفويض، كما يسميهم الماوردي، فإن كان منفذاً قد عينه الإمام على قدر يأخذه جاز العفو عن شرط العلم. [٢] ويجوز أن يكون عامل الزكاة عبداً أو ذمياً، إذا كان في زكاة خاصة؛ حيث يعرف مبلغ أصل المال وقدر زكاته؛ إذ يكون العامل هنا بمقام الرسول ﷺ الذي يحصل المال وينقله فلا يحتاج إلا الأمانة، أما إذا كان في زكاة عامة (زكاة المال) فلا يجوز أن يتولاها من كان ذمياً أو رقيقاً؛ لأنها ولاية تفترض الإسلام والحرية[٣].

ولاستخراج الصدقات وتوزيعها قواعد واشتراطات عديدة، اتفق أو اختلف عليها الفقهاء وأفاضت كتب الفقه في بيانها، غير أن ما يعنينا في هذا المقام البعد السياسي للزكاة المتمثل في نقاط التماس بين الزكاة والسلطة، بمعنى آخر الزكاة كمورد ومصرف عام تقوم الدولة باستخراجه وتوزيعه، وما يترتب على ذلك من تحديد دور الدولة في هذا الصدد.

ثالثاً: دور السلطة في الزكاة استخراجاً وتوزيعاً، رغم تعريف الفقهاء للزكاة بوصفها أحد موارد الدولة، سواء سميت في ذلك بـــ "الأموال السلطانية"[٤]، أو "الأموال التي تليها الأئمة للرعية"[٥]، إلا أن تحديد دور الدولة في الزكاة، يظل أحد القضايا الجدلية المهمة التي اختلفت حولها الآراء الفقهية.

---

(١) عبد الرحمن الجزيري، مرجع سابق، ص ٥٥٢-٥٥٣.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٤) هكذا عرفها ابن تيمية في **السياسة الشرعية**.

(٥) كما وصفها أبو عبيد بن سلام في كتابه **الأموال**.

المتفق عليه أن الحكومة الإسلامية عليها أن تؤمّن وتضمن أداء فريضة الزكاة، -وسائر فرائض الإسلام- كأحد مقومات دورها الأساسي في حفظ الدين، وتطبيق الشرع، الذي يمثل من وجهة النظر الإسلامية سبباً أو أحد أهم أسباب وجودها وشرعيتها، والتزامها بهذا الدور يصل إلى حد استخدام القهر إزاء من ينقض تلك الفريضة، أو يجاهر بإنكارها، باعتباره خارجاً عن قواعد الدين الإسلامي وأصوله، وفي هذا الإطار يشار إلى حرب الخليفة الثاني أبي بكر الصديق لمانعي الزكاة بوصفهم مرتدين، مثلهم كمثل من عادوا إلى الكفر أو مدعي النبوة.

بعيداً عن هذا الظرف الاستثنائي، فإن السؤال المهم هنا هو: ما طبيعة الدور الذي تقوم به الدولة في جمع الزكاة وتوزيعها في الظروف العادية؟، وما الحكم الشرعي لدفع الفرد الزكاة إلى السلطة ؟، بمعنى هل هو على الوجوب أو الندب والاستحباب؟

من حيث طبيعة دور الدولة في الزكاة أو بمعنى آخر طبيعة **الزكاة كمورد للدولة**؛ فالمتفق عليه أن الدولة هنا -على خلاف الفيء- هي مجرد محصل وقاسم؛ إذ ليس لها أية سلطة تقديرية في الجباية، اللهم إلا في تحديد ولاة الصدقات للمقدار بناء على النسبة الثابتة المقدرة شرعاً للزكاة من المال، كما أنه ليس للدولة على وجه الإطلاق حرية تحديد مصارفها؛ " لأن مصرف الصدقات منصوص عليه ليس للأئمة اجتهاد فيه"(١)، خلاف الفيء؛ بل إن للأفراد من أرباب الزكاة -كما يذكر الماوردي- أن ينفردوا دون الدولة بقسمة الصدقات بين مستحقيها الذين ذكرهم الشرع، وهو ما يثير إشكالية وجوب أو جواز دفع الزكاة إلى السلطة التي سنناقشها لاحقاً، ما يعنينا هنا التأكيد عليه أن الزكاة لا تعد إذا مورداً حقيقياً للدولة(٢)، إلا إذا حملت الدولة على عاتقها "العدالة الاجتماعية" كهدف أساسي من أهدافها؛ فتصبح الزكاة بهذا المعنى أحد أهم أدواتها ومواردها لتحقيق هذا الهدف، ويصبح دور الدولة هنا أساسياً -خاصة من خلال أجهزتها المحلية كما سوف نرى- في ترشيد الزكاة وتوزيعها وضمان وصولها إلى مستحقيها؛ الأمر الذي قد لا يتحقق بكفاءة من خلال الأفراد.

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٦١.

(٢) لا تعد الزكاة موردا لأحد مصارف الدولة إلا في جانب معين هو نفقة "العاملين عليها" المنصوص عليهم ضمن الأسهم الثمانية، وهم عمال الزكاة القائمون على جبايتها وتوزيعها.

من حيث **حكم أداء الزكاة للدولة بين الوجوب والجواز**؛ فقد اختلفت الآراء وتعددت بهذا الشأن، وقد اتفق فقهاء الحجاز والعراق مبدئياً على التفريق بين نوعين من المال يختلف حكمهما؛ هما المال الباطن والمال الظاهر، أما **المال الباطن** فهو ما يمكن إخفاؤه، مثل: الذهب والفضة والنقود وعروض التجارة وغيرها، وهذا المال ليس لوالي الصدقات نظر فيه، وأربابه أحق بإخراج زكاته وهم مؤتمنون عليه، كما ائتمنوا على الصلاة، إلا أن يبذلها أرباب الأموال زكاتها إلى والي الصدقات طوعاً؛ فيقبلها منهم ويكون عوناً لهم في تفريقها، فدفع هذا النوع من الصدقات إلى السلطة هو على التخيير طبقاً لرأي أغلب الفقهاء[1]. أما النوع الثاني من المال فهو **المال الظاهر** الذي لا يمكن إخفاؤه، مثل: الزروع والثمار والمواشي وغيرها، وهذا النوع من المال هو الذي أثير بشأنه التساؤل حول وجوب أو جواز أدائه للسلطة.

وباستعراض أبرز الاجتهادات الفقهية، يمكن القول بأن معالجة هذا الموضوع تمت على مستويين؛ الأول افتراض وجود سلطة شرعية أو صالحة وإمام عادل، والحالة الثانية، هي: حالة جور الأئمة. تعددت آراء الفقهاء بين الوجوب والجواز في حالة شرعية السلطة **وعدل القائمين عليها**، وقد أوثر عن الشافعي رأيان؛ القديم كان يرى وجوب دفعه إلى الأئمة، أما الأحدث -وهو يتفق مع أبي حنيفة فيه- فيرى جواز ذلك مع استحبابه لما فيه من إظهار لطاعة الإمام العادل، وفي الحالتين رأى الشافعي أن للإمام أن يقاتلهم عليها إذا امتنعوا عن دفعها بناءاً على طلبه لأنهم يصيرون بالامتناع من طاعة أولي الأمر إذا عدلوا بغاة، بينما منع أبو حنيفة من قتالهم إذا أخرجوها من أنفسهم[2]، أما الحنابلة فيرون جواز دفع الزكاة إلى الإمام، إلا إذا طلبها فيجب دفعها إليه عملاً بالطاعة، أما إذا طالبهم الإمام بدفعها فامتنعوا عنه وأجابوا إلى إخراجها بأنفسهم، فتعددت آراء الحنابلة بين قتالهم وعدم قتالهم[3].

---

(١) انظر: ابن سلام، أبو عبيد القاسم، **كتاب الأموال**، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، ص ٦٨٥. وانظر أيضا الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٥، ص ٢٦٧.

(٣) الفراء، مرجع سابق، ص ١١٥.

الحالة الافتراضية الثانية وهي **جور الأئمة** قد تعددت الاجتهادات بشأنها على النحو نفسه، وقد عالجها بتفصيل أبو عبيد ابن سلام، في كتابه المهم عن "الأموال" مستنداً أساساً إلى فقهاء الصحابة والتابعين، ويقف على أقصى يمين تلك الآراء ابن عمر رضي الله عنهما الذي اتسم عهده بالفتنة، وجور الأئمة والولاة ما بعد مقتل عثمان وعلي، وقد استفتي غير ذات مرة عن دفع الزكاة إلى أئمة الجور، مع اليقين من أنهم ينفقونها في غير مصارفها، بل ينفقونها في حرام (كشرب الخمر وغيره)، فأفتى ابن عمر بوجوب دفعها إلى الولاة "وإن اتخذوا بها ثياباً وطيباً" أو شربوا بها الخمر، وحجته في ذلك أن "من بر لنفسه ومن أثم فعليها"[1]، وهذا الرأي في الزكاة ينسجم مع رأي ابن عمر المشهور في لزوم الطاعة المطلقة للسلطان وإن جار، والذي استند إليه بعض أئمة المذاهب في فقههم السياسي، وعلى رأسهم ابن حنبل، وقد رأى عدد آخر من فقهاء الصحابة والتابعين بوجوب دفع الزكاة إلى الأئمة غير العدول، وإن اتخذ هؤلاء موقفا أقل تطرفا من ابن عمر مثل سعد بن أبي وقاص، وأبي سعيد الخدري وسعيد بن جبير.[2]

على الجانب الآخر فقد رأى بعض فقهاء الصحابة، أن وجوب دفع الزكاة للأئمة مشروط بشروط معينة، منها: "العطاء"، بمعنى أن يكون المزكي من أهل العطاء الذين يتلقون عطاء من الدولة، وقد قال بذلك كل من الإمام علي وأبو هريرة رضي الله عنهما[3]، وقال فريق آخر بجواز تفريقها من قبل المكلف، أو دفعها للسلطان، بشرط أن يكون الفرد إذا انفرد بتوزيعها عدلاً في إخراجها ودفعها إلى مستحقيها، على هذا الرأي قال ابن عباس والحسن رضي الله عنهما فقال الحسن رضي الله عنه: "إن دفعها إلى السلطان أُجزيت عنه، وإن لم يدفعها فليتق الله، وليتوخ بها مواضعها ولا يُحاب أحدا"[4].

---

(١) راجع هذه الآراء في:أبو عبيد بن سلام، مرجع سابق، ص ٦٧٩-٦٨١. ويذكر أبو عبيد أن ابن عمر قد خفف موقفه المتشدد هذا بعض الشيء فيما بعد، فأجاز في حالة واحدة وهي التيقن من استخدام الولاة الصدقة فأبن عمر حرم أن يتولى الأفراد توزيعها بأنفسهم، فقد حاجه بعض المسلمين بقولهم: "أرأيت لو أخروا الصلاة عن وقتها أكنت تصلى معهم؟ قال لا، فقال له السائل هل الصلاة إلا مثل الزكاة ؟ فقال ابن عمر: لبّسوا علينا لبس الله عليهم". المرجع السابق، ص ٦٨٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٦٧٩. ويشير **أبو عبيد** إلى أن موقف سعيد بن جبير كان تقية، وأنه قال على غير رؤوس الأشهاد ضعوها في مواضعها. انظر المرجع السابق، ص ٦٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٨٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٨٤. وأيضا ص ٦٨٣.

وقد رأى البعض -وهو رأي قلة- بالامتناع عن دفع الزكاة إلى أئمة الجور ما أمكن ذلك، وهو رأي قال به أبو هريرة الذي أوثر عنه قوله: "لولا أني آخذ منهم الجزية -يعني العطاء- ما أعطيتهم شيئاً فلا تعطهم"[١]، وأخيراً فهناك من الفقهاء من أوجب دفع زكاة المال الظاهر إطلاقاً إلى الأئمة، جاروا أو عدلوا، ومن هؤلاء أبو عبيد بن سلام الذي رأى أن الصدقات "لا يليها إلا الأئمة وليس لربها أن يغيبها عنهم، وإن هو فرقها ووضعها مواضعها فليست قاضية عنه وعليه إعادتها إليهم"[٢].

ويعنينا في هذا المقام الإشارة إلى أن جُل الآراء الفقهية الخاصة بقضية دور السلطة في الزكاة، إنما استند إلى فهم وتأويل موقف الصديق أبي بكر من قتال مانعي الزكاة، لقد اختلف الفقهاء في تأويل هذا الموقف الذي يعبر عن اجتهاد الخليفة الثاني، وما إذا كان الصديق قد قاتل القبائل لأنها منعت أداء الزكاة وأنكرتها كفريضة من حيث المبدأ - فعدَّ ذلك خروجاً عن أركان الدين -أم أن قتالهم لم يأت لإنكارها كفريضة، وإنما لعدم دفعها إلى السلطة الإسلامية أو ممثليها في تلك القبائل فيما عُد تمرداً على الخلافة، والواقع أن هذه القضية لم تُحسم وهذا هو السبب في اختلاف الفقهاء البين حول الموضوع.

ومن القضايا المهمة المتعلقة بدور السلطة في الزكاة قضية **مركزية توزيع الزكاة أو محليتها**، والمتفق عليه بين الفقهاء وجوب توزيع الزكاة على أساس محلي؛ بمعنى أن توزع في البلد الذي تجمع فيه، ولا تنقل منه إلا عندما توفي حاجة من فيه من فقراء وغيرهم من أهل الأسهم الثمانية وكفايتهم[٣]، قال رسول الله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «**تؤخذ من أغنيائهم فتُرد إلى فقرائهم**»[٤]، وفي حالة كفاية أهل الحاجة من فئات الأسهم في ذلك البلد، نُقلت إلى البلد الذي يليه، وقد قال بعض المجتهدين ومنهم سعيد بن جبير، وعمر بن

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٨٣. أما **الفراء** فقد أوجب كتم الزكاة عن واليها إذا لم يكن واليها عدلا في قسمتها، ولم يوجب ذلك إذا كان جائرا في تحصيلها عدلا في قسمتها. انظر الفراء، مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٢) أبو عبيد بن سلام، مرجع سابق، ص ٦٨٥.

(٣) باستثناء سهم سبيل الله في الغزاة الذي ينقل إليهم في ثغورهم القريبة. انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٤) أخرجه البخاري، أنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الزكاة، رقم الحديث ١٣٩٥، ج٣، ص ٣٠٧. وانظر أيضاً أبو عبيد بن سلام، مرجع سابق، ص٧٠٨-٧١٤.

عبد العزيز أنه في حالة جهل المصدق ونقله الصدقة من بلد إلى سواه، وبأهلها فقر إليها ردها الإمام إليهم[1]، وبناءاً على ما سبق يمكن القول بأن الصدقة هي من الموارد والمصارف المحلية، ولعل هذا ما دعا الشافعي إلى القول بأنها ليست من حقوق بيت المال، وإن جاز إحرازه فيه إذا تعذرت جهات صرفه[2].

مما سبق نخلص إلى أن اتجاهات الفقهاء قد تراوحت بين القول بوجوب أو الجواز على الاستحباب، بدفع مال الزكاة الظاهرة إلى الأئمة، مع وجوب ذلك إذا طلبها الأئمة إعمالاً لمبدأ طاعة الإمام العادل، وهو حكم يتفق مع مبدأ المصلحة؛ حيث السلطة المسلمة العادلة بما تهيأ لها من أدوات، هي الأقدر على توزيع الزكاة وتوصيلها إلى مستحقيها وضمان حد الكفاية لهم.

والزكاة بهذا المعنى ليست موردا للدولة، بالمعنى الذي يجعل لها حرية التصرف في وجوه إنفاقها، وإنما هي عبء ومسئولية تقوم فيها الدولة بدور مهم كمحصل وقاسم وموزع رشيد وعادل نيابة عن الأمة، يتولى نقل فائض القادرين إلى غير القادرين منهم، وتسخر الدولة طوعاً في هذا السبيل مواردها البشرية والتنظيمية وقدراتها الرقابية من أجل القيام بهذه المهمة؛ لذلك فقد اقترن قيام الدولة بهذا الدور بعهود الالتزام الديني، وحرص السلطة على التزام قواعد الشرعية والمثالية الدينية، مثل: عهود الراشدين؛ قال أبو عبيد حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن ابن سيرين قال: "كانت الصدقة تُرفع -أو قال تُدفع- إلى النبي ﷺ أو من أمر به، والى أبي بكر أو من أمر به، والى عمر أو من أمر به، والى عثمان أو من أمر به، فلما قُتل عثمان اختلفوا فكان منهم من يدفعها إليهم، ومنهم من يقسمها".[3]

٢- الفيء والغنائم

هي تلك الموارد التي وصلت من المشركين أو كانوا سبب وصولها[4]، وهي أقرب إلى

---

(١) المرجع السابق، ص ٧١٢.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٦٧. ويلاحظ هنا أن الماوردي قد عنى ببيت المال ميزانية الدولة، وليس تحديدا جهة حفظ الأموال؛ إذ يشير إلى ذلك بقوله: "لأن بيت المال عبارة عن الجهة لا المكان". المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٣) أبو عبيد بن سلام، مرجع سابق، ص ٦٧٨-٦٧٩.

(٤) الفراء، مرجع سابق، ص ١٣٦.

مفهوم الموارد الخارجية إذا نظر إلى الخارج على أنه "الآخر الديني" أو ما خلا الأمة الإسلامية، غير أنها لا تنطبق تماماً مع ذلك المفهوم إذا عنينا بذلك "الخارج الجغرافي" أو المكاني؛ حيث أن جانباً أساسياً من تلك الموارد يتم تحصيله من داخل دار الإسلام؛ فالجزية أو الخراج كما يتم تحصيلها من المعاهدين ممن يعدون خارج إطار الدولة؛ فإنها تحصل كذلك من أهل الذمة الذين يقيمون في دار الإسلام.[١]

والفيء والغنائم هي المورد الحكومي الأساسي في النظرية الفقهية التقليدية؛ حيث يمثل أربعة أخماس الفيء وسهم الرسول ﷺ من الغنائم المصدر الرئيسي للدخل والإنفاق العام، الذي يتحدد وفقاً لتقديرات وأولويات حكومة الخلافة، خلافاً للصدقة المحدد مصارفها شرعاً، أو كما قال الفراء: "إن مصرف الفيء عن اجتهاد الإمام، و مصرف الصدقة بنص الكتاب"[٢] ويعبر الماوردي عن الطبيعة السلطانية (أو السياسية) لمورد الفيء والغنائم، في سياق الموازنة بينها وبين الصدقات مشيراً إلى أن: مصرف الصدقات منصوص عليه ليس للأئمة اجتهاد فيه، أما أموال الفيء والغنيمة ففيها ما يقف مصرفه على اجتهاد الأئمة، ومن جانب آخر فإنه إذا كان يجوز في الصدقات أن يقوم أحاد الناس بتقسيمها على مستحقيها، فإن دور السلطة أو ولي الأمر لامناص منه في تقسيم أموال الفيء والغنائم على مصارفها[٣]، فهي موارد ذات طبيعة مركزية، وفيما يلي سنتناول كلا من تلك الأنواع من حيث أحكام الاستخراج والتوزيع.

أولاً: الغنائم، هي "ما يصيب المسلمون من عساكر أهل الشرك، وما أجلبوا به من المتاع والسلاح والكراع".[٤] والمعنى الغالب في الغنائم هو الأموال المنقولة إلى جانب الأسرى والسبي، إلا أن البعض مثل الشافعي يتوسع في هذا التعريف؛ ليشمل كذلك الأرض التي غلب عليها المقاتلون عنوة[٥]، ويتولى قائد الجيش تقسيمها بين مستحقيها.

---

(١) بل إن الخراج قد آل في تطوره التاريخي لأن يصبح ضريبة تُحصل من المسلمين أنفسهم، حين آلت أرض الخراج، إلى المسلمين بسبب البيع أو إسلام أهل الخراج.

(٢) الفراء، مرجع سابق، ص ١٤٠.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٦١.

(٤) نظر: **أبو يوسف**، مرجع سابق، ص ١٨.

(٥) **الماوردي**، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧٤.

وطبقا للنص القرآني؛ فإن توزيع هذه الأموال قد حُدد بتقسيم الُخمس في جانب، والأربعة أخماس في جانب آخر[1]، أما الخمس فيُقسم إلى خمسة أسهم سماها الله في كتابه بقوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْـزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (الأنفال: ٤١).

أما سهم الله ورسوله فقد حوله الخليفة الثاني أبو بكر، بعد وفاة الرسول ﷺ إلى الكراع والسلاح، واتفق غالبية الفقهاء ومنهم الشافعي على رصد هذا السهم للإنفاق على مصالح المسلمين عامة، مثل: إعداد الكراع والسلاح، وبناء الحصون والقناطر، وأرزاق القضاة والأئمة، وما جرى هذا المجرى من وجوه المصالح يبدأ بالأهم فالمهم[2]، بينما ذهب قلة من الفقهاء مذاهب أخرى لم تلق رواجاً، مثل: قول بعضهم ممن قال بميراث الأنبياء باستحقاقه لورثة النبي ﷺ، كما ذهب أبو ثور إلى أن هذا السهم يكون من بعد النبي ﷺ ملكاً للإمام لقيامه بأمور الأمة مقامه.[3]

وقد اختلف الفقهاء اختلافاً كبيراً في سهم ذوى القربى بعد وفاة النبي ﷺ[4]، ولم يختلف الفقهاء في الأسهم الثلاثة الباقية من خمس الغنائم، وهي أسهم اليتامى والمساكين وابن السبيل، وإنما يؤكد وجود تلك الفئات في خمس الغنائم -ومثلها في خمس الفيء- الدور الاجتماعي للدولة في المفهوم الشرعي، ومسئولية الدولة والحكم في هذا المفهوم عن تحقيق التوازن الاجتماعي، وتوفير الحد الأدنى من الكفاية والرعاية للفئات الضعيفة في المجتمع.

أما أربعة الأخماس الباقية فتقسم بين الجند، الذين أصابوها، سواء النظاميّون (أهل

---

(١) من يخالف ما عليه الجمهور من قسم خمس في الغنائم إلا قلة مثل الشيخ تاج الدين الغراري الذي قال أن حكم الفيء والغنيمة راجع إلى الإمام يفعل ما رآه مصلحة، وصنف ذلك في كراسة سماها الرخصة العميمة في أحكام الغنيمة، ورد عليه الشيخ النووي. انظر السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) انظر: السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص ١٣٧. وانظر أيضا: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٦٢.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) حول ما أورده الفقهاء بشأن سهم ذي القربى انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٦٢. وأيضا الفراء، مرجع سابق، ص ١٣٧. أبو يوسف، مرجع سابق،ص ٢١.

الديوان) أو غيرهم من المتطوعة بأنصبة تناولتها كتب الفقه بالتفصيل[١]. ويكيف الفراء تخصيص الغنيمة -خاصة أربعة أخماسها- بأنها قسمة استحقاق، لا يرجع فيها إلى اختيار القاسم ووالي الجهاد[٢]، بمعنى أنه لا مجال في ذلك لتقدير أصحاب السلطة، بل الحقوق فيها ثابتة.

ورغم أن الدولة لا نصيب لها في أربعة أخماس الغنائم، إلا أن دورها مهم وثابت كقاسم وموزع؛ فجمع الغنيمة وقسمتها هو من واجبات الإمام، وعليه قسمتها بالعدل، مع جواز أن ينفل الإمام زيادة لبعض الأشخاص عن غيرهم، ليس عن محاباة وإنما لمن قام بعمل فائق في المعركة، كمن حمل على قائد العدو فقتله أو صعد حصنا عاليا ففتحه.[٣]

يزيد من أهمية الحكم الشرعي الخاص بالغنائم، أنها اتخذت أساساً يقاس عليه في تخصيص موارد أكثر خطورة و أهمية للدولة، من ذلك ما يذكره أبو يوسف من اتباع قاعدة الخمس- بأسهمه المشار إليها في "الركاز" أو ما نطلق عليه اليوم الثروات الطبيعية للدولة؛ فيقتطع الخمس منها وفق الأسهم المشار إليها ويذهب أربعة الأخماس لمن يستخرج تلك الثروات[٤].

ونخلص مما سبق إلى القول بأن دور السلطة أو ولي الأمر في إنفاذ الأحكام الشرعية الخاصة بقسمة الغنيمة وتوزيعها هو دور محوري لا غناء عنه، ويُمارس هذا الدور من قبل سلطة المركز الخلافي، أو إمارة الإقليم الذي مورس فيه الجهاد، أو إمارة الجيوش، سواء بعزل الخمس وتخصيصه، أوبتقسيم الغنائم بين المقاتلين وفق القواعد التي أقرتها السنة، إذ يصعب -ما لم يكن مستحيلاً- تطبيق هذه القواعد من قبل الغانمين أنفسهم.

ثانيا: الفيء، الفيء هو كل ما وصل من المشركين عفواً من غير قتال، ولا بإيجاف

---

(١) انظر آراء الفقهاء واختلافاتهم في ذلك في: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٩. والفراء، مرجع سابق، ص ١٥١. وكذلك الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٧٧-١٧٨.

(٢) **الفراء**، مرجع سابق، ص ١٥١.

(٣) **ابن تيمية**، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٣٤. حول قواعد النفل في الجهاد، انظر:**ابن قدامة**، المغني، مرجع سابق، ص ٤٠٨-٤١٨.

(٤) **أبو يوسف**، مرجع سابق، ص ٢١. انظر كذلك: **يحيى بن آدم القرشي**، كتاب الخراج، تصحيح وشرح أحمد محمد شاكر (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د. ت)، ص ٣١،ص ٧٠.

خيل ولا ركاب[1]، ومن أهم صور الفيء ما صولح الكفار عليه من الجزية وخراج الأرض، ويعدان مقابلاً للغنيمة وهي ما غلب المسلمون عليه بالقتال حتى يأخذوه عنوة[2]، كذلك من صور الفيء مال الهدنة وأعشار المتاجر.

والفيء من خراج أو جزية أو غيرهما، هو فريضة سنوية تجب بحلول الحول ولا تستحق قبله، وقد ورد الحكم الشرعي الأساسي في الفيء استخراجاً وتوزيعاً، في سورة الحشر بدءاً من الآية السادسة وما تلاها من آيات حتى الآية العاشرة. وفيما يلي سنتناول الأحكام الفقهية الخاصة باستخراج كل من الخراج والجزية على حدة باعتبار اختلافهما، ثم نتناول أحكام التوزيع الخاصة بهما معاً، بوصفهما يشكلان معا مورداً واحداً، هو الفيء يخضع لأحكام التوزيع نفسها.

أ – أحكام الاستخراج في الفيء (الخراج والجزية)

* **الخراج**: الخراج كما يعرفه أبو يعلى؛ هو ما وضع على رقاب الأرضين من حقوق تؤدى عنها[3]. أي أنه ضريبة مفروضة على الأرض، ولكنها لا تشمل كل ما فرض على الأرض من ضرائب وفروض، فمن تلك الضرائب ما يلتبس بها وما يختلف عنها اختلافاً بيناً.

ما يقع قطعاً تحت مسمى الخراج بالإجماع، هو ما صولح عليه المشركون من الأرض سواء منه ما جلا عنه أصحابه حتى خلصت للمسلمين بغير قتال؛ فتكون وقفاً على مصالح المسلمين، ويُضرب عليها خراج يكون بمثابة أجرة تقر إلى الأبد ولا يتغير بإسلام أو ذمة، ولا يجوز بيع أصولها، أو ما أقام عليه أصحابه مالكين لما تحت أيديهم وصالحوا المسلمين على خراج يؤدونه.[4]

أما ما يلتبس بشأنه الحكم؛ فهو الأرض التي يفتحها المسلمون عنوة، فقد اختلف عليها الفقهاء اختلافاً كبيراً؛ فالشافعي اعتبرها غنيمة تقسم بين الغانمين وفق أحكام الغنائم، ولا تدخل في الخراج، أما مالك وبعض الحنابلة والقاضي أبو يوسف؛ فقد جعلوها

---

(١) الفراء، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٢) يحيى بن آدم القرشي، مرجع سابق، ص ١٧.

(٣) الفراء، مرجع سابق، ص ١٦٢.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٣–١٦٤. وأيضا الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٨٧–١٨٨.

وقفاً على المسلمين بخراج يوضع عليها، مع القول بعدم جواز اقتطاع الخمس منها، وأخيراً فهناك الرأي الوسط الذي قال بأن الأمر متروك للإمام في تقسيمها أو وقفها على المسلمين، وهو رأي أبي حنيفة وأحمد في المشهور عنه.(١)

والقاعدة العامة في تكييف أرض الخراج، هي اعتبارها وقفاً على المسلمين جميعا حتى يوم القيامة، ويرجع الفضل في استقرار هذه القاعدة إلى اجتهاد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، المستند إلى تفسيره الآيات الخاصة بالفيء في سورة الحشر.(٢)

أما ضريبة الخراج ذاتها فتم تكييفها على أنها بمثابة أجرة لرقاب الأرض تؤخذ ممن عومل عليها، سواء كان مسلماً -آلت إليه الأرض بالبيع أو بغيره- أو معاهداً، باعتبارها وظيفة جارية للمسلمين أبداً(٣)، وتقدير هذه الأجرة موقوف على رأي الإمام(٤)، غير أنه ينبغي أن يراعي في التقدير ما تحتمله الأرض؛ حيث تتحدد طاقة الأرض وفق معايير عدة منها جودة الأرض ونوع الزرع، وطريقة السقي سواء بالمطر أو الري.(٥)

وقد أحيط فرض الخراج بقواعد وشروط أهمها **العدل**، والتوازن بين حق الدولة وحقوق أهل الخراج؛ فلا يُفرض عليهم ما لا طاقة لهم به ولا يُغبن حق بيت المال،(٦) كذلك أُحيطت أرض الخراج بحصانات إزاء السلطة، منها: عدم جواز مصادرة الأرض، أو نــزعها من أصحابها ما أدوا ما عليها من حقوق، وإلا صار ذلك نوعاً من اغتصاب الحقوق، يقول أبو يوسف: "فلا يحل للإمام ولا يسعه أن يقطع أحداً من الناس حق مسلم ولا معاهد، ولا يخرج من يده من ذلك شيئاً إلا بحق يجب له عليه".(٧)

---

(١) حول الجدل الكبير الذي دار بين الفقهاء بشأن الأرض المفتوحة عنوة انظر: ابن رجب الحنبلي، الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، **الاستخراج لأحكام الخراج**، صححه وعلق عليه الأستاذ السيد عبد الله الصديق (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، ص ١٥-١٦.

(٢) حول الجدل بين عمر بن الخطاب، الذي قام اجتهاده على اعتبار تلك الأرض وقفا على كل المسلمين، وبين المعارضين له من الصحابة الذين رأوا توزيع تلك الأرض كغنيمة على الفاتحين لها؛ انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٢٣-٢٤.

(٣) الفراء، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٥.

(٥) المرجع السابق، ص ١٦٦-١٦٧.

(٦) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٧) المرجع السابق، ص ٦٠.

ونظراً لأهمية الخراج كحق لجميع المسلمين موقوف على مصالحهم العامة إلى الأبد، ومن ثم كونه مورداً أساسياً للدولة، فقد رتب ذلك التزامات على عاتق الحكومة والأفراد المسلمين، أهمها التحرز من تحويل أرض الخراج إلى أرض عشرية، ولو أسلم القائمون عليها من أهل الذمة والمعاهدين، أو انتقلت ملكيتها إلى مسلمين بالشراء وغيره؛ لذا كرّه العديد من الفقهاء شراء المسلمين أرض الخراج، لما قد يترتب على ذلك من التباس ضريبي، وضغط من أصحابها الجدد لتحويلها إلى أرض عشرية تُحصل عنها الصدقة، ويُحرم المسلمون من خراجها، الذي هو وقف عليهم جميعا[1]، ورأى بعض الفقهاء أنه إذا أسلم أهل الخراج؛ فإنه يتم رفع الجزية عن رقابهم ويبقى الخراج على الأرض[2]، أما الشافعية فقالوا بعدم جواز تحويل أرض العشر إلى خراج، أو تحويل أرض الخراج إلى العشر، بينما جوز الأحناف ذلك.[3]

وقد عُني الفقهاء عناية خاصة بالأبنية والأدوار التنفيذية، التي يُعهد إليها بوظيفة جمع الخراج والجزية؛ حيث يعد دور عمال الخراج وجُباته حاسماً في تحقيق عدالة الضريبة، أو الخروج بها إلى حيز الظلم، فأما والي الخراج فيتعين أن يكون فقيهاً عالماً مشاوراً لأهل الرأي عادلاً في أحكامه، عفيفاً لا يطلع الناس منه على عورة، ولا يخاف في الله لومة لائم[4]. ويعاونه في ذلك من كان عدلاً أميناً ثقة على الأموال، كما يُفترض فيمن يلحق بوالي الخراج من جند يتولون التنفيذ أن تؤخذ منهم البيعة على النصح (أو الإخلاص) للإمام، وعدم الخيانة، وأن تُصرف لهم أرزاقهم دون تأخير، ويحظر عليهم تحصيل أية أموال إضافية من أصحاب الخراج لأنفسهم، أو ممارسة أي وسائل غير شرعية في التحصيل من صور الظلم والعسف والتعذيب المختلفة.[5]

---

(١) يحيى بن آدم القرشي، مرجع سابق، ص ٥٤، ص ٥٨-٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٤. وانظر أيضا: ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، **أحكام أهل الذمة**، حققه وعلق حواشيه طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، الجزء الأول ص ١١١-١١٣.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(٤) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٦-١٠٩.

وقد عالج الفقهاء ما استحدث من أنماط ونظم جديدة تتعلق باستخراج أموال الخراج من منظور الشرع، ووفق قواعده ومقاصده، ومن أهم تلك الصور نظام القبالة (أو الالتزام)، الذي يتولى بمقتضاه أحد القادرين دور الوسيط بين الدولة وممولي ضريبة الخراج؛ فيؤدي الضريبة المستحقة عن أهل منطقة معينة، ويتولى هو جمعها فيما بعد مع زيادة مفروضة يحصلها، وقد كرّه الفقهاء هذا النظام بشدة لما ينطوي عليه من ظلم بيّن على أهل الخراج؛ فالفائض الذي يحصله الملتزم أو المتقبل هو فائض غير شرعي؛ لأنه زائد عن مقدار الخراج، كما أن المتقبل لا يلقي بالاً إلى الوسائل الشرعية لجمع الضريبة؛ إذ يعنيه جمع أمواله فحسب، فيلجأ إلى تعذيب الرعية وضربها على خلاف الأسلوب الشرعي؛ في الجمع بالعفو وقدر الطاقة، ولا يؤدي هذا النظام في النهاية إلا إلى خراب الأرض ونـــزح مواردها، وعلى ذلك فقد بُني هذا الرأي الفقهي على أساس قاعدة جلب (دفع الضرر ودرء المفاسد).[١]

ويدخل في إطار الممارسات غير الشرعية كذلك، فرض رسوم إدارية أو إضافية على أهل الخراج، ليست من أصل الضريبة مثل: تحميلهم رزق العامل، وثمن الصحف والقراطيس، وأجور الكيالين... الخ.[٢]

في المقابل ومن منطلق مبدأ جلب المصلحة، عُد من المستحب أن ينفق الإمام من بيت المال على مشروعات تنمية الأرض واستزراعها، وحفر الأنهار التي قد يقترحها ويتولاها أهل الخراج؛ لما في ذلك من إعمار وخير وزيادة في موارد الخراج، الذي هو وقف لجميع المسلمين.[٣]

وفي كل ما سبق يلخص أبو يوسف القاعدة الأساسية لسياسة الاستخراج الشرعية في **العدل**، ويؤكد الأهمية الاقتصادية للعدل في فرض الخراج وإدارته بقوله: "إن العدل، وإنصاف المظلوم وتجنب الظلم -مع ما في ذلك من الأجر- يزيد به الخراج، وتكثر به عمارة البلاد، والخراج المأخوذ مع الجور تنقص البلاد به وتخرب".[٤]

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٩ -١١٠.

(٤) المرجع السابق،ص ١١١.

** **الجزية:** الجزية هي ضريبة مفروضة على أهل الكتاب، والمجوس، والصابئين، والسامرة، الذين يرتبطون مع المسلمين بعقد ذمة أو أمان، وذلك بمقتضى نص الكتاب كما ورد في الآية التاسعة والعشرين من سورة التوبة: **﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾** (التوبة:٢٩)، ومسوغات فرض الجزية متعددة في الفقه إلا أنها تتمحور حول سببين: أولاً أنها نظير للحماية والأمان لمن دخلوا عهد المسلمين سلماً، أو جزاء مالي وصغار لمن دخلوا عنوة وقهراً عن خصومة وقتال؛ أو كما ذكر الماوردي "إما جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغاراً، وإما جزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقاً"[(١)]، وفي كل فهي التزام يقابله حق.

وتحمل الجزية كذلك رمزاً أو مدلولاً سياسياً هاماً؛ إذ أنها تمثل تعبيراً عملياً على استمرار ولاء تلك الجماعات غير المسلمة للدولة الإسلامية، ومن ثم يحمل الامتناع عن أدائها مؤشراً على خروج تلك الجماعات على الدولة، وانتقال وضعيتهم القانونية والفعلية من "معاهدين" و"أهل ذمة" إلى "حربيين".

والجزية كضريبة تُحصل مرة في العام[(٢)]، وهي مفروضة على الرؤوس وليس على الأموال والممتلكات، وتسقط ما دخل المكلف بها في الإسلام، وقد اختلف الفقهاء في تحديد مقدار الجزية[(٣)]، واتفق الفقهاء على أن القاعدة العامة التي تحكم تقدير أولي الأمر لمقدار الجزية، هي أن تكون قدر الطاقة، وألا تشق على المكلفين بها، أو تحملهم مالا يحتملون، من جانب، وألا تجور على فيء المسلمين من جانب آخر[(٤)].

وحول الحكم فيمن تقع عليهم الجزية؛ فإن أغلب المدارس الفقهية ترى أن الجزية لا

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٨١.

(٢) رأى أحمد والشافعي أن تحصل الجزية آخر الحول تخفيفاً عن أهلها، وقال أبو حنيفة بسقوط الجزية إذا مر الحول، ولم تؤخذ، وسقوط الجزية لو مات صاحبها قبل نهاية الحول، وقال البعض من الفقهاء بسقوطها إذا مرض صاحبها السنة. ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، الجزء الأول، مرجع سابق، ص٤٦-٤٧.

(٣) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٨٤. وأيضاً الفراء، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(٤) ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، ص ٤٣.

تُفرض إلا على الرجال الأحرار العقلاء، ولا تجب على المرأة والصبي والمجنون أو العبد؛ لأنهم "أتباع وذراري"، وأساس هذا الرأي الذي يستند على اجتهاد الخليفة الثاني عمر؛ هو أن الرجال هم المقاتلون، وهم الذين يسري عليهم الحكم بالقتل لو لم يؤدوها، بينما سقطت عمن لا يستحق القتل وهم الذرية.(١)

وجمهور الفقهاء على القول بأن الجزية لا تؤخذ من المسكين، الذي يُتصدق عليه، ولا من أعمى لا حرفة له ولا عمل، ولا من مُقعد ولا زمن (إلا إذا كان ذا يسار)، ولا من الشيخ الكبير الذي لا يعمل، ولا من مريض لا يُرجى برؤه(٢). ولا يباع من متاع أهل الجزية شيء، بل تؤخذ مما سهل عليهم، ولو كان فيهم من لا يقدر إلا على بعض دينار لوجب قبوله منه بحسب قدرته(٣)، أما الرهبان فقد اختلف في استحقاق الجزية عليهم؛ فقال أغلب الفقهاء بوجوب الجزية عليهم إن خالطوا الناس؛ في مساكنهم ومعايشهم (أي إذا كانوا يتكسبون الرزق كغيرهم) وعدم وجوبها إن انعزلوا في الأديرة والصوامع، فيما جعل أبو حنيفة وجوب الجزية على الرهبان رهنا بالغنى واليسار وإعفائهم منها إن كانوا فقراء.(٤)

وقد استثنى الفقهاء حالات تاريخية من الجزية اعتبرت استثناء من القاعدة أهمهم نصارى بني تغلب الذين صالحهم عمر على بعض شروط في مقابل أن يدفعوا ضعف صدقات المسلمين عوضاً عن الجزية.(٥)

وأشار الفقهاء إلى مجموعة من القواعد المتعلقة بأسلوب استخراج الجزية، والتي تحض على الرأفة ونبذ العنف منها؛ أن "لا يُضرب أحد من أهل الذمة في استيدائهم الجزية، ولا يقاموا في الشمس ولا غيرها، ولا تُجعل في أبدانهم شيء من المكاره ولكن يُرفق بهم

---

(١) انظر: أبو عبيد بن سلام، مرجع سابق، ص ٤٩. وانظر أيضاً: عبد الكريم الخطيب، مرجع سابق، ص ٩٤. ويلاحظ هنا أن حكم الجزية من حيث قاعدة المكلفين به، يعد مخففاً بالنسبة للزكاة التي تؤخذ عن النساء والأطفال ومن أموالهم.

(٢) أبو يوسف، مرجع سابق، ص١٢٢-١٢٣. وانظر أيضاً: ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، الجزء الأول، مرجع سابق، ص٥٢-٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢، ص ٤٣، ص ٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٤. وانظر أيضاً: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٥) يحيى بن آدم القرشي، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٧، ص٢٤-٢٥.

ويُحبسون حتى يؤدوا ما عليهم"[1]، كذلك لا يجب التمييز أو المحاباة بين من يستحق الجزية بمعنى أن يدع الجابي أحداً ويأخذ من آخر، ويستند ذلك إلى قول الرسول ﷺ: «**من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه**»[2].

ب- توزيع الفيء أو ومصارفه

باعتبار الفيء يمثل أهم مصادر الدخل للدولة في منظومة الفقه السياسي؛ فإن مسألة توزيعه تطرح بالضرورة قضية نسق الأولويات في سياسة الدولة الإسلامية، والفلسفة الاجتماعية التي تتبناها الدولة، ويمكن أن نخلص من تحليل الاتجاهات العامة للفقهاء إلى تحديد قاعدتين أساسيتين في السياسة التوزيعية للدولة بالنسبة لمواردها العامة المتمثلة أساساً في الفيء، هما: الوظيفة الاجتماعية للدولة، والمصلحة العامة.

* **الوظيفة الاجتماعية للدولة:** ويعكس ذلك ما سبق أن أشرنا إليه سلفاً من سبق نظرية الدولة الإسلامية، في تبني مفهوم دولة الرفاهية، التي تحمل ضمن أهدافها الأصلية التزاماً اقتصادياً واجتماعياً تجاه مواطنيها، وإذا كان الفقهاء والمجتهدون قد استقروا حول هذا المبدأ بلا خلاف، فقد اختلفت الاجتهادات حول تطبيقاته في الإنفاق العام لموارد الفيء، سواء من حيث التشدد والاعتدال، أو من حيث الشمول والتخصيص، وأخيراً من حيث مدى السلطة التقديرية المتاحة للقيادة السياسية.

اتجه الشافعية والحنابلة إلى القول بوجوب تخصيص خمس الفيء -على غرار الغنيمة- ليقسم على أسهمه الخمسة المعروفة التي تقلصت كما رأينا إلى ثلاثة هي: اليتامى والمساكين وابن السبيل. وقال أصحاب هذا الرأي أن هذا التخصيص هو فرض على ولي الأمر، لا مجال للاجتهاد فيه عملاً بنص الآية السابعة من سورة الحشر: ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ (الحشر: ٧). وبذلك شددوا في وجوبية المخصصات الاجتماعية في مال الفيء، كما قيدوا من السلطة التقديرية لولاة الأمر فيما يتعلق بهذا النصيب المحدد.[3]

---

(١) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (بيروت: دار الفكر، د. ت)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، رقم الحديث ٣٠٥٢، ج٣.

(٣) أبو يوسف، مرجع سابق، ص١٦١-١٦٢.

في مقابل تلك المدرسة التي قالت بالنصيب الوجوبي المحدد للكفاية الاجتماعية هناك آراء أخرى، أهمها: المذهب الحنفي الذي قال بأنه لا خمس في الفيء، وأن الفيء كله من حق المسلمين جميعاً، من أولهم وحتى آخرهم[1]، غير أنها رأت أنه في نطاق هذه الأموال المخصصة للمصالح العامة فسحة هائلة أمام ولي الأمر، للوفاء بالمتطلبات الاجتماعية للأمة دون حدود.

تدين هذه الرؤية بالوجود إلى اجتهاد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ونظريته التوزيعية الفريدة الخاصة بأموال الفيء، خاصة الخراج -والتي سبق أن أشرنا إليها سلفاً- حيث رأى عمر أن الحكم الشرعي الخاص بالخراج، لا يقتصر على الآية السابعة فحسب من سورة الحشر، بل هو مجمل في الآيات من السابعة إلى العاشرة، ومحصلة هذا الحكم إجمالاً أن مال الفيء هو حق لكل المسلمين، وهذا الأمر يسري سواء على تكييف طبيعة مورد الفيء ذاته باعتباره "وقفاً" على مصالح كل المسلمين، كما يسري بشكل عملي على سياسته التوزيعية لهذا المورد، وقد اتسع مال المصالح في ظل هذا المفهوم، ليشمل إلى جانب الفئات الاجتماعية الضعيفة التي نصت عليها الآيات، فئات أخرى عديدة، مثل: الأطفال بمجرد فطامهم، واللقطاء وأوليائهم والفقراء والعجزة والمجزومين والمساكين من أهل الكتاب.[2]

ومن حيث نظام التخصيص الاجتماعي لأموال الفيء -خارج الأسهم المقررة نصا في الصدقات والفيء- فقد تراوحت المذاهب في هذا الصدد بين منهجين؛ **أولهما** منهج التخصيص الانتقائي من خلال تحديد الأولويات الاجتماعية. **والثاني** المنهج الشمولي في التوزيع.

أُثِر المنهج الأول عن الرسول ﷺ؛ حيث وزع مخصصات الدعم الاجتماعي -في ظل محدودية الموارد على عهده- وفق تقديره للحاجات المطروحة أمامه، من ذلك مثلاً إيثاره المهاجرين على الأنصار في الفيء المتحصل من غزوة بني النضير، بالنظر إلى الحالة الاقتصادية الصعبة التي كان يعيشها المهاجرون، الذين تركوا وراءهم في مكة كل

---

(١) أبو يوسف، مرجع سابق، ص٢٣-٢٧.

(٢) أحمد الحصري، مرجع سابق، ص ٥٢.

ممتلكاتهم، كذلك أولى الرسول ﷺ اهتماماً كبيراً بمساعدة المسلمين اجتماعياً من مال الفيء؛ سواء من خلال توفير الصداق اللازم للنكاح، أم في الوفاء بديونهم بالنظر إلى الأهمية الدينية والدنيوية للنكاح، وللوفاء بالديون والأمانات، وقد كان الرسول ﷺ لا يصلي على مدين حتى يُقضى دينه.

المذهب الثاني في التخصيص الاجتماعي هو مذهب الخليفة الثاني عمر، وقد اكتسب أهمية كبيرة عندما صار اجتهاده مصدرا لطروحات الفقهاء في هذا الموضوع، وقد قام هذا المذهب -الذي عكس الطفرة في موارد الدولة من الفيء بسبب اتساع الفتوح- قام على شمول دائرة الإنفاق والمخصصات الاجتماعية للدولة لتشمل جميع المسلمين في دار الإسلام؛ حيث عبر عمر عن هذا المذهب بقوله: "أنه ليس أحد إلا له في هذا الفيء حق"[١]. وقد كان مذهب الخليفة الأول أبي بكر متوسطاً بين المذهبين؛ حيث قام على إعانة ذوي الحاجة والديّن من المسلمين أولاً ثم توزيع الفائض بين الناس[٢].

وفي إطار التزام كل من أبي بكر وعمر، بمبدأ اتساع سياسة الدعم الاجتماعي للدولة وشموله، فقد اختلفا كمجتهدين في قواعد التوزيع؛ فالخليفة أبو بكر أخذ بقاعدة التسوية بين الناس في العطاء، أما الخليفة عمر فقد اجتهد في الأخذ بقاعدة أخرى تميز في العطاء، على أساس عدة معايير، رأى أنها تجسد بدرجة أكبر المثالية الدينية مثلاً: القرابة من الرسول ﷺ، التي ترجمت البر بصاحب الدعوة ببرّ ذويه، إلى جانب معايير الفضل والسبق في الإسلام، الذي يتصدره أصحاب بدر، وحسن الأثر في الدين، وحفظ كلام الله، والجهاد، والحاجة[٣]، وقد عبر عن ذلك بقوله: "والله الذي لا إله إلا هو، ما من أحد إلا وله حق في هذا المال أُعطيه أو مُنعه، وما من أحد أحق به من أحد إلا عبد مملوك، وما أنا فيه إلا كأحدكم، ولكنا على منازلنا من كتاب الله عز وجل، وقسمنا من رسول الله؛ فالرجل وتلاده في الإسلام والرجل وغناه في الإسلام، والرجل وحاجته في الإسلام، والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال، وهو مكانه قبل أن يحمر وجهه يعني في

---

(١) لم يستثن عمر من الفيء سوى الأعراب، وسنناقش في المطلب التالي هذه المسألة في إطار تناول مفهوم المواطنة.

(٢) عبد الكريم الخطيب، مرجع سابق، ص ٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢.

طلبه".[1] وقد رأى عمر في تلك المعايير ما يحقق العدل والنـــزاهة المفروضة في التوزيع.

وقد اكتسب هذان المنهاجان قيمتهما التشريعية من تقنين الفقهاء لهما، باعتبارهما منهجين مقبولين شرعاً للتوزيع، أحدهما يترجم مبدأ المساواة بين المسلمين، والآخر يقوم على التفاضل على أساس معايير موضوعية تتوافق مع الاعتبارات الدينية، واعتبارات الإنجاز الشخصي للفرد، إلى جانب اعتبار الحاجة ولا تعتبر مبدأ المحاباة، وقد أخذ الشافعي ومالك برأي أبي بكر في التوزيع، بينما أخذ أبو حنيفة وفقهاء العراق باجتهاد عمر.[2]

وقد راعى الفقهاء أهمية تنظيم المخصصات الاجتماعية، بما يحقق الرشادة في التوزيع، مثل مراعاة عدم الازدواج في العطاء، في هذا قال الحنابلة والشافعية أن أهل الفيء غير أهل الصدقات؛بمعنى أن مساكين الفيء مثلاً متميزون عن مساكين الصدقات.[3]

وقد عنى بعض الفقهاء بالتنظير للدور والمسئولية الاجتماعية للدولة، عن الطبقات الفقيرة والضعيفة، ومن هؤلاء الإمام الجويني؛ فقد انطلق الجويني في تناول تلك القضية من الاعتراف بوجود المشكلة الاجتماعية وخطورتها رغم الزكاة، مشيراً إلى أن الزكاة رغم أهميتها في مواجهة مشكلة الفقر لا تكفي ذوي الحاجات من الأمة، إلا في حالة افتراضية من الرخاء "حين ينتفي الزمان من الحوائج والعاهات وضروب الآفات"[4].

في هذا الإطار، يأتي دور الدولة الاجتماعي، الذي يعد في المنظومة الإسلامية دوراً أساسياً وليس هامشياً، وقد حدده الجويني في جانبين؛ **الأول** هو **الولاية القانونية** للدولة على من لا عائل له؛ حيث "السلطان ولي من لا ولي له" مثل القصر والمجانين وغيرهم، وهذه الولاية ترتب شرعاً على الدولة –أو ولي الأمر– مسئوليتين هما حفظ الأموال والإنكاح، وقد تناول الفقه تفصيلاً تلك الوظائف السياسية للدولة، أو لولي الأمر والآليات التي تطبق من خلالها وأهمها القضاء والقواعد التي تحكم هذا التطبيق، **الوجه الثاني** للوظيفة الاجتماعية للدولة يتمثل في **سد الحاجات والخصاصات وإنقاذ ذوي**

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٥١.

(٣) الفراء، مرجع سابق، ص ١٣٨.

(٤) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

الفاقة؛ فحيث لا تفي الزكاة والصدقات بتوفير الكفاية للفقراء، يتعين على الدولة القيام بهذا الدور؛ "فحق على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله؛ فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضُر"[١]؛ فإذا فشلت الدولة في أداء تلك الوظيفة، ارتدت المسئولية إلى الأمة بأسرها، خاصة ذوي اليسار منها، وتعين عليهم كفاية ذوي الحاجات والفقراء من المسلمين، وإلا "باءوا بأعظم المآثم وكان الله طليبهم وحسيبهم".[٢]

** **المصالح العامة**: الأصل لدى جمهور الفقهاء أن مال الفيء هو للمصالح، يختلف في تحديد هذا المال الفقهاء ما بين القائلين بأن هذا المال هو كل الفيء (أبو حنيفة)، وبين القائلين بأنه أربعة أخماس الفيء بعد تخصيص الخمس بين أسهمه الخمسة المعروفة (ابن حنبل والشافعي).

واصطلاح المصالح في الفقه، يعني أن مصرف هذا المال هو من اختصاص الدولة أو بعبارة أخرى "عن اجتهاد الإمام"[٣]، والاتجاه العام أن حرية تصرف الأئمة في أموال الدولة ليست مطلقة بلا ضابط، بل هي مقيدة بقيدين أساسين؛ **أولهما** طبيعة ولاية الحاكم على الأموال، وقد شرح ذلك ابن تيمية بقوله:

"ليس لولاة الأموال أن يقسموها كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء وليسوا ملاكاً، كما قال رسول الله ﷺ: أني والله لا أعطي أحداً ولا أمنع أحدا، و إنما أنا قاسم أضع حيث أُمرت، رواه البخاري عن أبي هريرة ﷺ نحوه؛ فهذا رسول رب العالمين قد أخبر أنه ليس المنع والعطاء بإرادته واختياره، كما يفعل ذلك المالك الذي أُبيح له التصرف في ماله، وكما يفعل ذلك الملوك الذين يعطون من أحبوا، وإنما عبد الله يقسم المال بأمره فيضعه حيث أمره الله تعالى، والذي على ولي الأمر أن يأخذ المال من حله، ويضعه في حقه، ولا يمنعه من مستحقه".[٤]

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤.

(٣) الفراء، مرجع سابق، ص ١٤٠.

(٤) أخرجه البخاري، أنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب فرض الخمس، باب قوله تعالى فإن لله خمسه وللرسول، رقم الحديث ٢٨٨٥.

أما المحدد **الثاني** فهو أن وجهة إنفاق هذا المال محددة، وهي المصالح العامة، وقد حدد الفقه السياسي أهم مصارف الإنفاق في المصالح في ثلاثة جوانب هي حسب مصطلحاتنا المعاصرة **الإنفاق الدفاعي أو الحربي، والإنفاق الحكومي، والمشروعات العامة.**

الإنفاق الحربي: ويشمل أرزاق الجيش من أهل الديوان، أو الجنود النظاميين، إلى جانب تحصين الثغور وتوفير السلاح والكراع، وتمهيد الطرق التي يسير فيها الجيش... الخ. ويذكر الماوردي أن تقدير العطاء لجنود الجيش ينبغي أن يُعتبر فيه عنصر "الكفاية؛ حتى يستغني عن التماس مادة تقطعه عن حماية البيضة".(١)

وقد بالغت بعض الآراء الفقهية في قيمة الإنفاق الحربي بين مصارف الدولة، بالنظر إلى الأهمية التي يشغلها الجهاد في المنظومة الإسلامية؛ مثل: الشافعي الذي أوثر عنه قول: بأن أربعة أخماس الفيء يخصص للجيش خاصة لا يشاركهم فيه أحد،أما مصارف المصالح الأخرى فموقعها سهم الله ورسوله الذي صار يُعرف بسهم المصالح، غير أن الماوردي يشير إلى تراجع الشافعي عن قوله هذا؛ حيث ذكر في قول لاحق أن مصرف الأربعة أخماس، هو وجوه المصالح العامة، التي منها أرزاق الجيش وما لا غنى للمسلمين عنه.(٢)

الإنفاق الحكومي

ومن أهم صوره رواتب الموظفين العموميين في الدولة، "الذين انتصبوا لإقامة أركان الدين، وانقطعوا بسبب اشتغالهم واستقلالهم بها عن التوسل إلى ما يقيم أودهم؛ ولولا قيامهم بما لابسوه لتعطلت أركان الإيمان"(٣)، مثل الولاة والقضاة والحكام والقسّام والمفتون وعمال الخراج... الخ، وقد عرف الفقهاء هذا المال بالرزق وهو "ما يرتبه الإمام من بيت المال لمن يقوم بمصالح المسلمين"(٤)، وحددوا مصادره في مال المصالح من الفيء(٥).

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٣.

(٣) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

(٤) ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ج ١٣، ص١٦٠-١٦١. وقد ميز بعضهم الرزق من العطاء؛ فقال الطرزي أن: "الرزق ما يخرجه الإمام كل شهر للمرتزقة من بيت المال، والعطاء ما يخرجه كل عام". انظر: المرجع السابق، ص١٦٠.

(٥) باستثناء عمال الصدقات الذين يمكن تخصيص أرزاقهم من الصدقات في إطار سهم العاملين عليها المنصوص عليه.

ومن أهم الاجتهادات التي يُرجع إليها في مسألة تقدير علاقة الحاكم خاصة، والمسئول العام عامة، بالمال العام اجتهاد الخليفتين أبي بكر وعمر وعملهما، وقد حدد الخليفة الثاني عمر منهجه ومنهج سلفه في المال العام بقوله: "إني أنـــزلت نفسي من مال الله بمنـــزلة قيم اليتيم، إن استغنيت عنه تركت، وإن افتقرت إليه أكلت بالمعروف"، وحدد عمر مفهوم الأخذ بالمعروف من بيت مال المسلمين بقوله: "أنا أخبركم بما أستحل: ما أحج عليه وأعتمر، وحلتي الشتاء والقيظ، وقوتي وقوت عيالي كرجل من قريش ليس بأعلاهم ولا أسفلهم".[(١)]

وتلخص تلك المقولة القاعدة المثلى لتصرف الخلفاء في بيت المال، والتي تقوم على عدة مبادئ أساسية؛ **أولها**: إن المركز القانوني للحاكم من المال العام، هو الوكيل أو الوصي الأمين على المال، والقاسم له، وليس المالك أو المتصرف فيه، ويترتب على ذلك أن هناك فاصلاً قاطعاً بين الذمة المالية للحاكم من جانب، وبين بيت مال الدولة من جانب آخر. **وثانياً**: إن مخصصات الأئمة والولاة من المال، وكذا تصرفات الأئمة في الإنفاق على المصالح، ينبغي أن تقوم على الرشادة والقصد والكفاية دون تبذير أو إسراف أو تقتير. **ثالثاً**: إن مبدأ التربح من الوظيفة العامة مبدأ مرفوض، نهى عنه الرسول ﷺ، وأسمى هذا المال غلو لا يأتي به صاحبه على عنقه يوم القيامة، وقد حاسب الرسول ﷺ عماله على هداياهم وثرواتهم التي يتكسبونها خلال وظيفتهم، كما حاسب عمر عماله عن ذلك حساباً عسيراً وصادر أموال العديد منهم، بل إنه قد حوسب من جانب المسلمين في المسجد على ما يرتديه من حلل، وأثبت دائماً التزامه إلى حد التشدد بنـــزاهة اليد، والتعفف عن مال المسلمين قولاً وعملاً.

وتجدر الإشارة إلى أن استخلاص القواعد السابقة بوصفها من النمط المثالي للخلافة، فيما يتعلق بالتصرف في المال العام، لا يرجع إلى التسليم بالطبيعة التشريعية لسلوك الخليفة الثاني عمر ﷺ وسننه؛ حيث لا تثبت تلك الصفة إلا للرسول ﷺ دون غيره، وإنما تعود إلى "إجماع" المسلمين على اتخاذ تلك القواعد التي استنها عمر، ومن قبله أبو بكر، بمثابة قواعد ومعايير قياسية يقاس عليها تصرفات من تلاهم من الخلفاء، وقد شكل الخروج على تلك

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

المعايير مثلا أحد أهم أسباب شيوع الإنكار على الخليفة الثالث عثمان، ليس من ثوار الأمصار فحسب، بل من أهل المدينة وصحابة الرسول ﷺ.

كذلك كانت تلك المعايير هي القاسم الأعظم في نصائح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي قُصد بها الخلفاء على مدى التاريخ الإسلامي، ومثلت في الوقت نفسه أحد مصادر الإجماع على صلاح وفضيلة عمر ابن عبد العزيز واعتباره -دون خلاف- أحد الخلفاء الراشدين، ونخلص مما سبق إجمالاً إلى أن ثم إجماعاً من الأمة على اتخاذ تلك المعايير مكونات للتصور المثالي والقياسي للخلافة الراشدة والصالحة، وذلك على الرغم من تقصير الفقه السياسي في تقنينها واستخلاص قواعد قاطعة وملزمة لها على مستوى الخلفاء.

مشروعات المنفعة العامة

مثل: إنشاء الجسور وتعبيد الطرق، وحفر الآبار لتوفير مياه الشرب للناس وللجيوش، ومن المنافع العامة حمى الحمى؛ أي (تخصيص أرض هي في الأصل من الأراضي المشاع المفتوحة لأغراض معينة، تتعلق بمصالح للدولة أو منافع عامة تُرصد لها هذه الأرض مثل رعي إبل الصدقة أو الخيل الغازية في سبيل الله)، ويذكر الماوردي مبدأً مهماً فيما يتعلق بمثل تلك المنافع العامة، وهو أن تدخل الدولة في هذا الشأن ينبغي أن يوجه لأحد هدفين: إما أن تكون تلك المنافع للناس عامة؛ أي لعموم المسلمين أغنيائهم وفقرائهم، وإما أن يكون هذا التخصيص لصالح الفقراء دون الأغنياء؛ لأنهم الفئة الأولى بالرعاية وتوفير الخدمات المجانية، ولا يجوز أن يكون تخصيص الدولة للمنافع العامة للأغنياء.[1]

من المنافع العامة كذلك توفير الموارد البشرية والتنظيمية للإشراف على المنفعة العامة، وتنظيم استخدام الممتلكات العامة، مثل: الطرق وأفنية الشوارع والدور والأملاك والجوامع واستراحات المسافرين فيما يُعرف بالأرفاق، وهي ممتلكات عامة قد تكون منشأة من قبل أفراد إلا أن على الدولة تنظيم استخدامها وحمايتها، ومنع التعدي عليها، والفصل في التنازع حول الاستفادة منها، وهي مهام تستدعي موارد يُنفق عليها من أموال المصالح.[2]

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٣٤

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٦-٢٣٧.

ويلخص ابن تيمية في النهاية القاعدة العامة التي تحكم إنفاق المال العام، أو مال المصالح، بأن يكون "إنفاق المال والمنافع للناس -وإن كانوا رؤساء- بحسب الحاجة إلى صلاح الأموال، ولإقامة الدين والدنيا التي يحتاج إليها الدين، وعفته في نفسه فلا يأخذ ما لا يستحقه؛ فيجمعون بين التقوى والإحسان: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ (سورة النحل: ١٢٨)، ولا تتم السياسة الدينية إلا بهذا، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة".(١)

موارد ومصارف أخرى للدولة

بخلاف الزكاة والفيء فثم موارد ومصارف أخرى إضافية للدولة، مثل مال المسلم الذي مات و لم يترك وارثاً فيذهب ماله إلى بيت المال، ومن ذلك أيضا أموال المرتدين، وما تركه أصحابه من المشركين وهربوا عنه من أرض، كذلك الأرض الميتة إذا كانت لم تملك فإن ملكت فهي فيء للمسلمين مثل من مات وترك ما لا يُعرف له وارث.

وللدولة دور كبير في تخصيص تلك الثروات والأرضين التي، لم يتعين فيها مالك، ولا يتميز فيها مستحق ذلك أن "جميع هذه الأراضي أمرها إلى الإمام فإن شاء أقام فيها من يعمرها ويؤدي إلى بيت مال المسلمين عنها شيئاً، ويكون الفضل له، وإن شاء أنفق عليها من بيت المال واستأجر من يقوم فيها ويكون فضلها للمسلمين، وإن شاء أقطعها رجلاً له غناء عن المسلمين"(٢)، وقد أفسحت كتب الأموال والأحكام السلطانية أبواباً موسعة لأحكام الإقطاع وإحياء الأرض الميتة بما لا يتسع له، ولا يغني في هذا المقام، غير أن ما يعنينا هنا أن سلطات الدولة في التوزيع،إنما تخضع لقواعد التوزيع المعروفة وهو التماس المصلحة والنفع العام للمسلمين، والنأي عن المحاباة والاستئثار والتربح الشخصي.(٣)

---

(١) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٢) ابن رجب الحنبلي، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) انظر أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٦١، ص ٦٦. وحول القواعد الخاصة بالقطائع وأحكام الأرض الموات انظر: المرجع السابق، ص٥٧-٥٨. ص٦٣-٦٦. وانظر أيضاً الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٣٩-٢٤٨. وأيضاً آدم القرشي، مرجع سابق، ص٧٧-٧٩. وص٨٤-٩٣. وأبو عبيد بن سلام، مرجع سابق، ٣٤٧-٣٧١. وفي ذلك يقول ابن رجب الحنبلي: "كان أهل الورع الدقيق من العلماء كابن سيرين والثوري وأحمد يتشددون في قطائع الأمراء وصوافهم لأنفسهم وأعوانهم، ولا يرون السكنى فيها ولا الأكل من زرعها لأنها في أيديهم كالغصب؛ لأنها من مال الفيء وهم مستولون عليها بغير حق ولا يعطون المسلمين بخراج ولا غيره". انظر: ابن رجب الحنبلي، مرجع سابق، ص ٩٠.

من صور التوزيع التي يفسح الفقه المجال فيها واسعاً لتقدير الإمام، تقديم هبات أو صلات لبعض الأشخاص ممن يستفيد المسلمون من ولائهم أو خدماتهم، يقول أبو يوسف: "للإمام أن يجيز من بيت المال من كان له غناء في الإسلام، ومن يقوى به على العدو، ويعمل في ذلك بالذي يرى أنه خير للمسلمين وأصلح لأمرهم."[(١)]، فالشرط في جواز ذلك التصرف ومقداره هو المصلحة العامة كما فعل الرسول ﷺ مع زعماء القبائل حديثة العهد بالإسلام يوم حنين، ومورد تلك الصلات هو مال الفيء، أما إذا كانت صلة هؤلاء لا تعود بمصلحة على المسلمين وكان المقصود بها نفع المعطى خاصة، وجب أن تكون تلك الصلة من مال الإمام الخاص.[(٢)]

من القضايا المهمة التي تناولها الفقهاء كذلك أنماط الاستخراج والتوزيع غير الشرعية، ومن أهم تلك الأنماط "الغصب"؛ والغصب هو انتزاع السلطان أو -غيره- ما يملكه فرد أو جماعة ملكاً صحيحاً دون موجب شرعي، وهو شكل من أشكال التصرفات غير الجائزة؛ "فلا يحق للإمام ولا يسعه أن يقطع أحداً من الناس حق مسلم ولا معاهد، ولا يخرج من يده من ذلك شيئاً إلا بحق يجب له عليه فيأخذه بذلك الذي وجب له عليه"[(٣)].

من أشكال الاستخراج التي اختلف الفقهاء حول شرعيتها كذلك العقوبات الاقتصادية؛ كأن يعاقب الإمام على بعض الجنايات على سبيل التعزير، وقد رأى الغزالي ذلك النمط من العقوبات "من الغريب الذي لا عهد للإسلام به ولا يلائم تصرفات الشرع"[(٤)]، أما في "مذهب الإمام مالك فعقوبة المال عنده ضربان أحدهما ما صوره الغزالي فلا مرية أنه غير صحيح، والثاني أن تكون جناية الجاني من نفس ذلك المال؛ أو في عوضه فالعقوبة فيه عنده ثابتة"[(٥)].

---

(١) أبو يوسف، مرجع سابق، ص٦٠-٦١.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٦٤.

(٣) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٤) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، **الاعتصام** (القاهرة: دار الكتب الخديوية، ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م)، الجزء الثاني، ص٢٩٨-٢٩٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٩٩-٣٠٠.

قضية موارد الدولة بين التقليد والاجتهاد

فرضت التطورات السياسية والاقتصادية، وتوسع الدولة الإسلامية وتعقيدها، تحديات جديدة لم تكن على عهد الرسول ﷺ، وكان على الفقه الإسلامي أن يتصدى لها مستخرجاً الحكم الشرعي، وتتمثل تلك المتغيرات في مسألتين: الأولى مسألة تراكم الأرصدة في خزانة الدولة أو بيت المال، أو ما يسمى حالياً بفائض الميزانية، أما القضية الثانية فتتمثل في مدى مشروعية فرض ضرائب أو موارد جديدة غير منصوص عليها شرعاً.

وقد انقسم الرأي عموماً إزاء تلك المتغيرات بين اتجاهين: الأول تقليدي محافظ، والآخر اجتهادي، لقد عبر ابن القيم عن الصراع بين هذين الاتجاهين في الفقه في طرحه الذي سبق أن أشرنا إليه للخلاف الشهير بين ابن عقيل مع الشافعي، حول تعريف السياسة الشرعية، والذي تجسد في الخلاف بين مفهومي"إلا ما نطق به الشرع" و"ما لم يخالف الشرع"؛ حيث عبر المنهج الثاني عن المنحى الاجتهادي الذي يعني بإفساح المجال أمام السلطة التقديرية لولي الأمر؛ لتصريف شئون الدولة بما يقتضيه العدل والمصلحة، ولا يخالف أحكام الشريعة أو مقاصدها، حتى وإن لم يرد بتلك النظم والإجراءات نص، ولا انعقد بها إجماع، ولا شهد لها قياس، وإنما جسدت مفهوم العدل "فكان ثم شرع الله ودينه".[١]

من القضايا التي أثارت جدلاً شرعياً كبيراً بين الفقهاء، مسألة حق الدولة (أو الإمام) في أن تفرض ضرائب جديدة، أو تستحدث موارد جديدة بخلاف المنصوص عليه، تلك التي أسماها الفقهية المالكي ابن الأزرق بـــ"مداخل السياسة" تمييزاً لها عن المداخل الشرعية[٢]، وعرفها إمام الحرمين: "أخذ أموال من غير إسناد استحقاقه إلى مستند معروف مألوف"[٣].

وقد التزم أغلب الفقهاء التحفظ الشديد إزاء هذا الاتجاه؛ خشية فتح باب للظلم أمام الخلفاء والحكام، وربط كثير منهم هذا الحق بشروط مقيدة وبحالة الضرورة، منها مثلاً ما أورده أبو إسحاق الشاطبي في الاعتصام:

---

(١) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق،ص ١٦.

(٢) ابن الأزرق، مرجع سابق، ص٢١٤-٢١٥.

(٣) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٢٥٧.

لقد جعل أبو اسحق حق الدولة في هذا الصدد مرهوناً بالعديد من الشروط هي: كونها دولة عادلة يقوم عليها إمام عادل، وأن تكون ثم ظروف طارئة وملحة تتعلق بالدفاع عن كيان الدولة، وأن يكون بيت المال خالياً لا يكفي تلك الاحتياجات، وأن يتم فرض تلك الضرائب الجديدة على الأغنياء دون الفقراء، وأن يتم توزيع تلك الأعباء بصورة عادلة، بحيث لا يختص بها أغنياء دون غيرهم، ويتم تعميم العبء أو الضريبة بفرضها على الزروع والثمار، وليس على الأفراد استبعاداً للآثار غير المرغوب فيها[1]، فيما خلا تلك الظروف الطارئة لم يجز جل الفقهاء تعرض الحكام لأموال الناس لأسباب مجهولة.[2]

في مقابل هذا الرأي يطرح الإمام الجويني رأياً فريداً يراه اجتهاداً غير مسبوق، وهو أنه إلى جانب ما ترخصه الظروف الطارئة، فإنه يجوز للإمام أن يفرض ضرائب يسيرة منتظمة على "الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد" بما يغطي النفقات الثابتة والمستمرة للدولة، مثل: نفقات الجيش ورواتب الموظفين، ويرى الجويني أن اللجوء إلى هذا الحل ضرورة لانتظام قاعدة الملك؛ لعدم إمكان أن تعتمد الدولة على موارد ظرفية غير ثابتة، مثل غنائم الفتوح أو مورد الجزية المتضائل بدخول أصحابها في الإسلام.[3]

غير أن الجويني لا يخرج عن الاتجاه العام الحذر في الفقه الإسلامي، والذي يوجب ضرورة تقييد سلطة الدولة على الجباية من الناس خارج الموارد الشرعية، ووضع ضوابط شرعية تحد من سلطة الحاكم في الرجوع على أموال الناس خارج مقتضى الحدود الشرعية، ومسوغ هذا التحفظ أن ولي الأمر إذا "استرسل في مد اليد إلى ما يصادفه من مال من غير ضبط أفضى إلى الانحلال، والخروج من قضايا الشرع في الأقوال

---

(١) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ص ٢٩٥-٢٩٦. وحول هذا الرأي أيضاً بتفصيل انظر: الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص٢٥٦-٢٨٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: المرجع السابق، ص ٢٦٥. انظر كذلك الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٦٠. والفراء، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

(٣) لاحظ أن الجويني من الشافعية وقد ضيق الفقه الشافعي على موارد الدولة بتخصيصه -في أشهر الأقوال- أربعة أخماس الفيء للجنود دون سائر المصالح، مما يزيد من مأزق موارد الدولة للوفاء بالنفقات الأخرى، والتي تقتصر طبقاً لهذا الرأي على سهم المصالح الذي يمثل خمس الخمس من الغنائم والفيء حول هذا الاجتهاد من الجويني، انظر: الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٢٨٣-٢٨٦.

والأفعال"[1]؛ ففتح هذا الباب إنما يعني من وجهة نظرهم فتح الأبواب على مصراعيها للظلم؛ حيث ارتبطت صور الظلم تاريخياً بالمكوس والضرائب الظالمة على الناس من جانب الملوك، وما يرتبط بها من عنف، وفي هذا الإطار فهو يرى أنه في حالة تدفق موارد الغنائم على الدولة بما يفي احتياجاتها، تعين على الإمام آنذاك أن يحط عن الناس ضرائبهم؛ لأنها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية".[2]

من أهم القضايا الشائكة والمعضلة في فقه الاستخراج والتوزيع، قضية حق الدولة في الاحتفاظ بأرصدة مدخرة في بيت المال نتيجة زيادة الموارد عن مصارفها لكي تستعين بها على نوائب الأمور، وقد انقسم الفقه الإسلامي من هذه القضية بين اتجاهين: الأول اتجاه تقليدي رأى انه لا يجوز الاحتفاظ في بيت المال بفضل، بل يتعين تفريق جميع ما وصل من الدولة من موارد على مصارفها، أو ما يعم به صلاح المسلمين، وألا يُدخر للنوائب؛ لأن النوائب إذا حدثت فعلى المسلمين على وجه الفريضة النهوض للتصدي لها، ومواجهة متطلباتها، وأهم من قال بهذا الرأي الشافعي[3]، وقد استند هذا الرأي الفقهي على تحري سنة الخلفاء الراشدين في هذه القضية؛ حيث أوثر عنهم التحرز من الإبقاء على أموال دون تقسيمها بين المسلمين، والنظر إلى ادخار المال أو احتباسه دون المسلمين في بيت المال نظرة سلبية ترادف غل الأموال واحتباس الحقوق[4]، ولا شك أن هذا الرأي إنما يعد امتدادا للمفهوم المحوري، الذي قامت عليه نظرية الاستخراج والتوزيع في الإسلام، وهو الارتباط العضوي بين الاستخراج والتوزيع، وربط الموارد بمصارفها، غير أن هذا المذهب يمضي في هذا المفهوم بما يتجاوز منطقه الوظيفي (أو مقاصده)، إلى حد التمسك الحرفي بما يؤدي به إلى عكس هذا المنطق، والى طرح معضلة حقيقية أمام الدولة.

وقد أدى ذلك الإشكال إلى بروز اتجاهات نقدية من داخل المذهب الشافعي ذاته، انتقدت الأسس الشرعية التي بني عليها هذا الرأي الفقهي، ومدى تحقيقه لمفهوم المصلحة التي بني على أساسها، وانتهى هذا الرأي إلى الاتفاق مع المذهب الحنفي في القول بجواز أو

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(٤) انظر رأي عمر ابن الخطاب على سبيل المثال في هذا الموضوع في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ٦١٥.

وجوب الاستظهار بادخار فائض الأموال بعد الوفاء بالحقوق فيها؛ للاستعانة بها على ما ينوب المسلمين من حوادث.[1]

ومن العرض السابق لقضية الاستخراج والتوزيع في الفقه السني، يمكن أن **نخلص** إلى عدد من السمات تشكل النمط الشرعي في أداء وظائف الاستخراج والتوزيع:

* إن الشريعة الإسلامية قد أوردت على سبيل النص، الذي لا يقبل التأويل، أنواعاً معينة من الفروض الاستخراجية، والمصارف الملزمة للدولة وولاة الأمر، والتي لا يُقبل بصددها إفراط أو تفريط في الجباية والتخصيص، وهي على سبيل الحصر الزكاة ولها مصادرها ومصارفها المحددة، والفيء، والغنيمة ومصادرها محددة أما مصارفها فتجمع بين التحديد والسعة المتروكة لتصرف ولي الأمر، في إطار مفهوم المصلحة العامة.

* تقوم النظرية الإسلامية على عدم الفصل القطعي بين وظيفتي الاستخراج والتوزيع، بل تعتمد مبدأ الربط العضوي بين الوظيفتين، وتنظر إليهما كوجهين لعملة واحدة؛ فقد ربط القرآن في الأموال بين استخراجها من مصادر بعينها وتوجيهها إلى مصارف محددة، ويقود هذا المفهوم إلى عدد من النتائج المهمة: **أولها** تقييد الحرية المطلقة للدولة في استخراج الموارد وفرض أعباء على رعاياها؛ حيث يرتبط الاستخراج بغايات توزيعية محددة. **وثانياً** أن التأكيد على وظيفية عملية الاستخراج، بمعنى أن استخراج الموارد ينبغي أن يكون لتحقيق غايات وأهداف معلنة، تمس مصالح المجتمع وتحققها. **والثالث** مرونة العملية الاستخراجية التي تتوازى مع متغيرات الحاجات الاجتماعية زيادة ونقصاً.

* إن البعد الاجتماعي هو بعد أساسي وجوهري في السياسة العامة الشرعية للدولة الإسلامية، وليس خياراً متروكاً لأريحية الدولة والنخب الحاكمة أو صلاحها بل هو أحد مقومات السياسة الشرعية في الأموال، ويتبلور ذلك في المصارف التي أوردها الشرع على سبيل التفصيل نصاً سواء في الزكاة، أو خمس الغنيمة أو الفيء والتي تحيط بسياج من الحماية الشرعية المشددة الفئات الاجتماعية الضعيفة، وغير القادرة في المجتمع.

* تقوم السياسة الاستخراجية والتوزيعية على اعتماد مبدأ العدل والتوازن في توزيع

---

(١) انظر هذا الطرح النقدي بتفصيل في: الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٢٤٧-٢٥٦.

الأعباء والمزايا؛ويتمثل ذلك على سبيل المثال في المقابلة بين موردي الزكاة على المسلمين والجزية والخراج على أهل الكتاب؛ فمن المنظور السياسي وبعيداً عن المسوغات الأيديولوجية و الجوانب الرمزية التي ساقها الفقهاء (التطهير، والصغار..الخ) نجد أن ثم توازن واضح في الأعباء الواقعة على الفئتين؛ فالخراج والعشور في أموال الذميين وأرضيهم، يقابلها زكاة الزروع والثمار والماشية والأموال وربع عشر التجارة على المسلمين، ويخضع الجانبان لقواعد استخراج واحدة، مثل: عدم الغبن أو الإثقال على المكلف، أو انتزاع كرائم الأموال...الخ. وفي مقابل الجزية المفروضة على الرؤوس، يخضع المسلمون لصدقة الفطر التي تدفع على الرؤوس بما في ذلك النساء والأطفال الذين لا تشملهم فروض الجزية.

أما ما يتعلق بالتوزيع؛ فيتضح التوازن في التخصيص الوظيفي لكل من الموردين إلى مصارفهما، فبينما تخصص الصدقات لأغراض الكفاية الاجتماعية، توجه الغنيمة والفيء لأغراض المصالح، مثل: النفقات الدفاعية والعامة والإنفاق الحكومي.

* إن تصرفات الأئمة أو ولاة الأمر في المال العام تحكمها قاعدتان مهمتان: الأولى هي السلطة المقيدة في التصرف في المال العام؛ فمع إتاحة مجال التقدير وحرية الحركة والقرار، خاصة ما يتعلق بأموال المصالح في الفيء، إلا أن تلك الحرية مقيدة بقيود عديدة، أهمها: الالتزام بالنصوص والقواعد الشرعية في الاستخراج والتوزيع في الموارد المختلفة، أما الدعامة الثانية فهي الفصل المطلق بين الأموال العامة والخاصة وبين الذمة المالية للدولة وتلك للحاكم، ويتجلى ذلك بشكل أساسي في إقرار مبدأ الاحتراف في الولاية وتقاضي العطاء والرزق مقابل الوظيفة، ومبدأ المحاسبة المالية على الموظف العام بعد الولاية، ويترتب على ما سبق مبدأ مهم قوامه أن تصرفات الإمام في الأموال العامة محكومة بالمصالح العامة، وليس بالاعتبارات الشخصية مثل القرابة أو الولاء القبلي أو الشخصي.

المطلب الثاني

تخصيص القيم السياسية (حقوق المواطنة)

لا تُعنى سياسة الاستخراج والتوزيع الحكومية بجانب الأموال والسلع والخدمات فحسب، بل ثمة أبعاد أخرى مهمة غير اقتصادية لتلك السياسة؛ فاستخراج القوى البشرية وتعبئتها وتخصيصها لأغراض الحرب أو التنمية، هو نمط آخر من أنماط التوزيع والاستخراج، بل إن من أنماط السياسات الاستخراجية والتوزيعية، ما يتعلق بالقيم الاجتماعية، مثل المكانة الاجتماعية والفرص السياسية والإحساس بالتضامن والأمن، وُتعد حقوق المواطنة من أبرز القيم السياسية العامة، وأكثرها شيوعاً في المجتمع ومساساً بشرائحه كافةً، الأمر الذي يتعين معه دراسة نمط تخصيصها.

المواطنة في أكثر معانيها عمومية، تفيد "في علم الاجتماع رابطة بين فرد وأمة، وهي في علم القانون علاقة قانونية تربط فرداً معيناً بدولة معينة"[١]. وهذه العلاقة تفترض مبدئياً "الحماية من جانب الدولة والخضوع من جانب الفرد لسيادة الدولة بمظاهرها، في مختلف المجالات التشريعية والتنفيذية والقضائية"[٢]. كما أنها تفترض -إلى جانب ما يحظى به الفرد من حماية نتيجة ذلك الانتماء- مجموعة أخرى من الحقوق والواجبات التي تميز بين "المواطن" و"الأجنبي" المقيم على أرض الدولة، و يلاحظ أن حقوق المواطنة لا تتطابق بالضرورة -وإن تداخلت- مع منظومة الحقوق العامة والسياسية، إذ قد تميز بعض الأنظمة والقوانين الداخلية بين المواطنين في مدى ما يتمتعون به من تلك الحقوق.

والمواطنة بوصفها تشير إلى عضوية الفرد للكيان السياسي المسمى بالدولة، هي ظاهرة قديمة عرفتها البشرية، منذ عهد دولة المدينة في اليونان القديمة، غير أن أبرز الفوارق بين الصيغ المعاصرة للمواطنة والصيغ القديمة، تتمثل في ميل النظرية المعاصرة إلى تعميم مفهوم المواطنة، وتوسيع نطاقه وتوحيد مفهومه، إلى جانب دمج الدولة المعاصرة بين حقوق المواطنة والحقوق العامة والسياسية، بينما اتجهت النظريات القديمة في المواطنة إلى النظر إلى

---

(١) حامد سلطان، **القانون الدولي العام في وقت السلم** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٩)، ص٣٥١-٣٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥٢-٣٥٣.

المواطنة كمورد نادر، لا يحصل عليه إلا الخاصة أو القلة من الشعب وفق معايير خاصة، كما طرحت بعض تلك النظريات أنماطاً وصياغات متعددة للمواطنة تقوم على أساس تراتبي، إلى جانب التمييز بين حق المشاركة السياسية والحقوق العامة التي ترتبها المواطنة.

لم تتخلف النظرية السياسية الإسلامية عن طرح مفهومها الخاص للمواطنة، وقد تبنى هذا المفهوم طرحاً يقوم على تعدد أنماط أو صيغ المواطنة؛ حيث طرح نمطين أساسين هما صيغة **مواطنة المسلم**، وصيغة **مواطنة الذمي**، ولا يدل هذا الازدواج على التصنيف التاريخي للنظرية الإسلامية في عداد النظريات القديمة، إذ يعني القول بهذا المفهوم اعترافاً بتاريخانية الشريعة، الأمر الذي يتعارض مع أسس النظرية الإسلامية ذاتها، وهي القائمة على المصدر الإلهي للشرع، إنما يرجع ذلك الازدواج إلى طبيعة الدولة الإسلامية ونظريتها؛ في كونها دولة عقديَّة.

والدولة العقديَّة تفترض بالضرورة التمييز بين الحاملين لعقيدتها، وغيرهم في مجال الحقوق والواجبات، ولا يتعارض مبدأ التمييز بالضرورة مع قضية العدل؛ إذ لا يتحقق العدل حتماً في التشابه والمساواة، وإنما يتحقق مع التكافؤ في توزيع الحقوق والواجبات، وسوف نناقش فيما يلي صيغتي المواطنة في النظرية الإسلامية ومدى تجسيدهما لقيمة العدل.

١- مواطنة المسلم

قامت نظرية المواطنة للمسلمين على الجمع بين معيارين هما الدين والإقليم؛ فمفهوم المواطنة لم يقم -حسب ما هو شائع في بحوث السياسة الإسلامية- على انتماء الفرد الديني فحسب، بل جمع إلى ذلك معياراً سياسياً هو الإقامة في إطار إقليمي يخضع لسيادة الدولة، وبذلك ميزت النظرية السياسية الإسلامية بين "الأخوة الإيمانية"، التي تشكل قاعدة "الأمة" الإسلامية، وبين "المواطنة" كمفهوم سياسي.

إن الأخوة الإسلامية هي شرط أساسي للدخول في نطاق المواطنة الإسلامية، إلا أنها لا تكفي وحدها، بل تفتقر إلى عنصر آخر مهم هو الوجود في الإطار الإقليمي، الخاضع لسيادة الدولة والسلطة الإسلامية، والذي يعد شرطاً ضرورياً لتوفر عنصري "الولاية والولاء" أي المساندة المتبادلة بين الفرد والدولة، فالولاية والولاء يشيران إلى قدرة الدولة

على توفير الحماية للمواطن، في مقابل خضوع المواطنين لأحكام الإسلام التي تقوم الدولة على تطبيقها، ومساندهم لها وأداء ما عليهم من واجبات إزائها، وعلى رأسها نفرهم للدفاع عنها أو القيام بواجب الجهاد؛ دفاعاً عن منظومة الحياة والكيان الاجتماعي والسياسي المسلم.

لقد عبرت العديد من النصوص عن ذلك المفهوم، لعل أهمها حديث بريدة الذي أورده مسلم في صحيحه بشأن وصايا الرسول ﷺ لأمراء جيشه وسراياه، قال ﷺ: «**وإذا لقيت عدوك فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال أو خلال فأيتهن ما أجابوك إليها، فاقبل منهم وكف عنهم، وادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا، فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله، الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية**»[(١)].

ويتضح جلياً من الحديث أن الرسول ﷺ قد ميز بين الإيمان بعقيدة الإسلام، وبين أن يكون للمسلم حقوق المهاجرين المقيمين في دار الإسلام، كما يوضح النص أن الإسلام وحده لا يوجب تلك الحقوق، والتي من أهم رموزها المشاركة في موارد الدولة المتمثلة في الفيء والغنيمة، بل يلزم بالضرورة الشرط الثاني هو الانتقال إلى دار الإسلام، وهو المفهوم الذي عرف اصطلاحاً في صدر الإسلام بـــ "الهجرة".[(٢)]

ويجلي هذا النص كذلك أبعاد مسألة تبدو معضلة للباحثين في فهمها، وهي "وضعية الأعراب" الذين قضى الرسول ﷺ -في هذا الحديث وغيره- ومن بعده الخلفاء الراشدون بحرمانهم -إذا ظلوا على أعرابيتهم- من الحقوق المالية التي يحظى بها مسلمو المدينة (ثم فيما

---

(١) صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب، رقم الحديث ٣٢٦١، وانظر أيضاً: ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر: **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، جزء ١، ص ٢٠.

(٢) عرف ابن قدامة الهجرة تعريفاً عاماً لا يقف عند حد دلالتها التاريخية، بأنها "الخروج من دار الكفر إلى دار الإسلام"، حول هذا المفهوم ودلالاته قبل وبعد الفتح ومن تجب عليه ومن تسقط عنه انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥١٣-٥١٥.

بعد مسلمو الأمصار): وهي المشاركة في موارد الدولة وأهمها الفيء والغنيمة، مما اعتبره البعض انتقاصاً من أهليتهم السياسية وكونهم يحظون بدرجة أقل من المواطنة لمجرد كونهم أعراباً.[١]

والواقع أن التحليل الوظيفي للنص ولغيره من النصوص التي تناولت المسألة، يوضح أن ذلك الحكم الخاص بالأعراب لا يرجع لصفتهم تلك، وإنما يعود إلى ما سبق أن أشرنا إليه من خروجهم عن إطار سيادة الدولة ومبدأ الخضوع والموالاة للحكومة الإسلامية، فبالنظر إلى طبيعة حياة الأعراب القائمة على الارتحال، ووعورة الأماكن التي يتحركون فيها ونأيها، فقد كانوا فعلياً خارج نطاق سيطرة الدولة الإسلامية وسيادتها وقانونها، ووضع الأعراب على هذا النحو أقرب ما يكون عملياً إلى من هم خارج دار الإسلام يفتقرون إلى مفهوم "الولاية والولاء" بما يرتبه من التزامات متبادلة بين الفرد المسلم والدولة، ويشير إلى ذلك النص الكريم؛ قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا**﴾ (الأنفال: ٧٢).

ويشرح ابن القيم معنى الإلزام بالهجرة إلى المدينة، باعتبار المدينة كانت تمثل آنذاك مرادفاً لدار الإسلام بقوله: "ومنها إلزامهم بالتحول إلى دار الإسلام إذا كانوا مقيمين بين الكفار، فإن أسلموا كلهم وصارت الدار دار الإسلام، لم يُلزموا بالتحول عنها بل يقيمون في ديارهم، وكانت دار الهجرة في زمن رسول الله هي دار الإسلام، فلما أسلم أهل الأمصار صارت البلاد التي أسلم أهلها بلاد الإسلام و لم يلزمهم الانتقال منها"[٢].

---

(١) اختلف الفقهاء في فهم دلالة حديث بريدة ومسألة الأعراب الواردة فيه؛ فاختار الشافعي تقنين الحكم الظاهر المباشر فيه دون دلالاته، مقرراً أن الأعراب ليس لهم من الفيء شيء بنص الحديث، وإنما لهم الصدقة المأخوذة من أغنيائهم المردودة إلى فقرائهم، أما مالك فرأى الحديث مؤكداً لأحد أهم محاور فقهه والذي يقوم على إطلاق السعة أمام تقدير ولاة الأمر؛ فاعتبر أن الحديث دليل على أن قسمة الفيء والخمس موكولة إلى اجتهاد الإمام، مستنداً إلى أن الرسول ﷺ -وهو إمام المسلمين آنذاك- قد رأى أن المهاجرين كانوا هم الأولى والأحوج فخصصهم بالفيء والخمس دون الأعراب، وذهب أبو عبيدة إلى أن هذا الحديث قد نُسخ بعد الفتح، وأن هذا حكم من لم يهاجر أولاً لقول الرسول ﷺ: «**لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية**»، و لم يفسر أبو عبيدة مع ذلك تمسك الصحابة والخلفاء الراشدين بهجرة الأعراب -دون غيرهم- إلى الأمصار شرطاً لقسمة الحقوق المالية، واعتماد الخليفة عمر هذا المبدأ أساساً في تدوين الديوان وتقسيم الخراج، وعدم إدراج الأعراب في الديوان، حول تلك الاتجاهات الفقهية انظر: ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، ج ١، ص٣١-٣٢.

(٢) ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، ج١،ص ٢١.

إن الشرط "السياسي" في مواطنة المسلم -كما أشرنا- وهو الوجود في دار الإسلام، إنما هو شرط مكمل للإسلام، غير أنه في الوقت نفسه شرط ضروري، فالوجود في دار الإسلام إنما يعني أداء ذلك المواطن لكل ما عليه من حقوق؛ نتيجة خضوعه لسلطة الشريعة وسلطة الإمام، فهو مؤد للحقوق المالية والاجتماعية ممثلة في الزكاة، ثم هو مؤد لفريضة الدم ممثلة في الجهاد حين يستنفره أولو الأمر سواء للدفاع عن دار الإسلام أو لنشر الدين، ومن ثم كان مستحقاً للحقوق الكاملة لعضويته للكيان الإسلامي بعد أن أدى فروضه كاملة، وقد أوضح الرسول ﷺ ذلك في كتابه إلى ملوك حمير، داعياً إياهم إلى الإسلام بقوله: «**من أدى ذلك** (أي الصدقة)**، وأشهد على إسلامه، وظاهر المؤمنين على المشركين، فإنه من المؤمنين؛ له ما لهم وعليه ما عليهم، وله ذمة الله وذمة رسوله**».(١)

حقوق المواطنة

ترتب المواطنة للمسلم مجموعة من الحقوق؛ منها ما يتميز به المواطن المستكمل لشروط المواطنة (خاصة الشرط السياسي الخاص بالإقامة في دار الإسلام والخضوع للدولة)، ومنها ما يشترك فيه جميع المسلمين. أما ما يختص به "المواطن": فهو حقه في المشاركة في الموارد المالية للدولة من الفيء والغنيمة والذي لا يحصل عليه غير المستكمل لهذا الشرط إلا إذا جاهد فيحصل على حقه في أربعة أخماس الغنيمة على النحو المقرر له شرعاً كما أشرنا إليه في موضعه.

وأما المشترك من الحقوق مع سائر المسلمين فأهمها "المساواة في المركز القانوني". ولهذا المفهوم تعبيراته التاريخية التي تختلف من زمن إلى آخر. وفي الصدر الأول من الإسلام فقد تُرجمت المساواة في المركز القانوني بين المسلمين إلى عدة تعبيرات قانونية وسياسية:

أولاً: أن ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم. وهو المبدأ الذي أقره الرسول ﷺ في صحيفة المدينة، ونقله عنه الإمام علي ﷺ في حديث شهير له(٢). أو حق الفرد في

---

(١) انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م)، القسم الثاني، الجزئين الثالث والرابع، ص ٥٨٩.

(٢) أخرجه البخاري، أنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري لأبن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الجزية والموادعة، باب ذمة المسلمين وجوارهم واحدة يسعى بها أدناهم، رقم الحديث ٣١٧٢، ج ٦، ص ٣١٥.

"الإجارة" أو "الأمان" هو أحد أهم مظاهر المواطنة في المجتمع القبلي، حيث تلتزم الجماعة كلها بعهد الذمة الذي يمنحه عضو من. تلك الجماعة لشخص غريب عنها بالأمن والحماية، وتصبح الجماعة كلها ضامنة وملزمة بهذا العهد حتى أولئك الذين يحملون ضغينة لذلك الشخص المستجير. وكان هذا الحق في الجاهلية قاصراً على الأشراف والأقوياء دون غيرهم. وقد أجمع الفقهاء إلا قليلاً منهم على أن ذمة المسلمين جميعاً سواء يستوي في ذلك الرجل والمرأة والحر والعبد.[1]

ثانيا: **تكافؤ دماء المسلمين** مع تأكيد الحرمة المطلقة لدم المسلم، وقد أكد القرآن الكريم مشدداً مبدأ عصمة الدم، كما أوصى بذلك الرسول ﷺ مغلظاً في حجة الوداع «**إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا وستلقون ربكم فسيسألكم عن أعمالكم فلا ترجعوا بعدي ضلالا يضرب بعضكم رقاب بعض**»[2]، وقد تُرجم مبدأ عصمة الدم وتكافؤه شرعياً في الأحكام الخاصة بالقصاص حيث يقوم القصاص على المساواة في عصمة الدم بين المسلمين رجالاً كانوا أم نساء، صغاراً أم كباراً.[3]

القاعدة **الثالثة** التي تترجم تساوي المركز القانوني هي أن **المسلمين عدول بعضهم على بعض** إلا محدوداً في قذف أو زنا أو سرقة "على ما قرره عمر بن الخطاب رضي الله

---

(١) يشرح ابن حجر هذا المبدأ النبوي بقوله: "أي إيمانهم صحيح فإذا أمن الكافرَ واحد منهم حرم على غيره التعرض له، وللأمان شروط معروفة، والمعنى أن ذمة المسلمين سواء صدرت من واحد أو أكثر شريف أو وضيع، فإذا أمن أحد من المسلمين كافراً وأعطاه ذمة، لم يكن لأحد نقضه؛ فيستوي ذلك الرجل والمرأة والحر والعبد، لأن المسلمين كنفس واحدة". انظر: ابن حجر العسقلاني، **كتاب فضائل المدينة**، الجزء الرابع المرجع السابق، ص١٠٣. وقد أكد الرسول ﷺ هذا المبدأ عملاً حين أقر إجارة ابنته زينب لزوجها المشرك أبي العاص بن الربيع قبيل الفتح، وكذلك إجارة أم هانئ لاثنين من أشراف بني مخزوم بعد الفتح، على الرغم من قسم علي بن أبي طالب على قتلهما، حول حق الإجارة وشموله عامة المسلمين وأحكامه الفقهية انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٤٣٢-٤٤٢.

(٢) أخرجه البخاري، أنظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لأبن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب المغازي، باب حجة الوداع، رقم الحديث ٤٤٠٦، ج٧، ص٧١١.

(٣) اختلف الفقهاء في تعميم هذا المبدأ بالنسبة لحالتين هي الحر بالعبد، والمسلم بالكافر، ورأي فقهاء الحنفية في ذلك مبدأ المساواة المطلقة في عصمة الدم، انظر الخلاف في هاتين المسألتين ورأي الحنفية فيهما في: عبد الرحمن الجزيري، الجزء الخامس (قسم العقوبات الشرعية)، مرجع سابق ص ٢٣٨، ص ٢٤٠-٢٤١.

عنه"[1]، وعدل المؤمنين جميعاً لا يعني أهليتهم لأداء الشهادة فحسب، بل لتولي كلّ الولايات التي يُفترض فيها العدل كشرط مسبق، وبعبارة أخرى إن المساواة القانونية بين المسلمين هي المدخل إلى نوع آخر مهم من المساواة وهو المساواة في الفرصة السياسية وفي الترقي في مناصب الدولة.

وقد أكدت السيرة النبوية تلك المساواة من خلال أحاديث الرسول ﷺ مثل قوله ﷺ: «**اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة**»[2]، ومن خلال السلوك النبوي الفعلي، إذ شملت قائمة الولاة الذين ولاهم الرسول ﷺ إمارة الجيوش، أو الإمارة على المدينة أثناء خروجه للغزو، أو إمارة البلاد الداخلة حديثاً في الإسلام بعد عام الفتح – على ما ذكرنا في الفصل الأول من هذا الباب- عناصر من طبقات المجتمع كافةً. ولعل أشهر تلك الولايات، تأميره مولاه زيد بن حارثة على العديد من السرايا وتقديمه في ذلك على عمه حمزة، ثم تأميره ولده أسامة بن زيد على الجيش، الذي أعده قبل وفاته للخروج إلى الروم والذي ضم كبار الصحابة.

رابعاً: أن المسلمين سواء أمام أحكام الشريعة لا فرق بين شريف أو وضيع أمام أحكام الشرع، ولا مكان للشفاعة في الحدود، وقد أكد الرسول ﷺ هذا المبدأ بشكل عملي وقاطع في واقعة سرقة المرأة المخزومية المشهورة.

لقد عكس مفهوم المواطنة الإسلامي بأبعاده السابقة، مبدأ المساواة الكاملة بين المسلمين، الذي دل عليه الشرع قطعياً، في العديد من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة[3]، ومن هذا المنطلق حرص الرسول ﷺ على تحييد النظم المعمول بها في المجتمع العربي آنذاك والقائمة على التفريق بين الناس في درجة المواطنة، وإن اتفقوا في العقيدة وفي الإقامة في الإقليم نفسه، ومن أهم تلك النظم نظام "الموالاة" أو الموالي.

---

(١) ابن حجر العسقلاني، "الشهادات"، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص ٢٣٣.

(٣) أخرجه البخاري، أنظر المرجع السابق، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم الحديث ٧١٤٢، ج١٣، ص ١٣٠.

(٣) من أمثلة النصوص الدالة على مبدأ المساواة في الإسلام انظر: آية ١٣ من سورة الحجرات وأية ٩٢ من سورة الأنبياء. وانظر أيضاً خطبة الرسول ﷺ في قريش بعد الفتح والتي أعلن فيها دفن تقاليد الجاهلية وتعظمها بالآباء واعتماد الإسلام المساواة كمبدأ بديل. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد ٢، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص ٢٩٩.

ونظام "الموالاة" أو الموالى لا ينصرف بالضرورة إلى علاقة الولاء بين المعتقين من العبيد وسادتهم السابقين؛ فهو أيضا نظام اجتماعي يميز بين السكان الأصليين في الإقليم، وبين "الموالي" أو الغرباء الذين يفدون إلى ذلك الإقليم ويقيمون به، ويجعل السبيل الوحيد لإقامتهم المشروعة هو الارتباط بعهد موالاة مع قبيلة أو أسرة أو شخص من الوطنيين والانتساب إليه، وتفرض هذه الرابطة نوعاً من الالتزامات المتبادلة؛ أهمها الحماية من الولي للمولى، في مقابل التبعية والنصرة إلى جانب عدد من الفروض المادية من المولي إزاء وليه، وقد أدى هذا النظام إلى خلق تراتبية في المواطنة بين الأولياء والموالي الذين احتلوا درجة اجتماعية وسياسية أقل لم يتمتعوا بموجبها بحقوق أوليائهم مهما تقادم بهم العهد[1]،كما حالت تلك الفروق الاجتماعية من انصهار هذين العنصرين أو اندماجهما.

وقد حرص الرسول ﷺ على تحييد آثار ذلك التقليد القبلي العتيد دون إلغائه كلية، حيث مثل ذلك النظام على الجانب الآخر، نمطاً فعالاً من أنماط التنظيم الاجتماعي التي تحقق النظام والأمن في المجتمع القبلي، وتخفف من تداعيات الحراك البشري بين القبائل، من خلال خلق شبكة من الحقوق والالتزامات تربط أعضاء المجتمع القبلي، وتحول دون انفجار العنف والفوضى داخله، وبعبارة أخرى فإن الرسول ﷺ لم يعمد إلى إلغاء أو تحريم ذلك النظام، وإنما إلى إلغاء آثاره التمييزية في نطاق المجتمع المسلم.

ففي صحيفة المدينة نُص على عدم جواز "أن يحالف المؤمن مولى مؤمن دونه"، كنوع من المحافظة على الأبعاد التنظيمية الإيجابية لهذا النظام، خاصة أنه كان ينظم بالدرجة الأولى علاقة قبائل الأنصار المسلمين في المدينة بالقبائل اليهودية التي ترتبط معها بعقد موالاة، إلا أن الصحيفة تضمنت في مجملها، تصفية حقيقية لآثار هذا النظام الاجتماعية في نطاق الجماعة المسلمة، من خلال ما تضمنته من تأكيدات على المساواة الكاملة بين "المؤمنين" في مواطنتهم وحقوقهم.

أما التصفية الفعلية لدور لهذا النظام، في تنظيم العلاقة بين المؤمنين فقد تجسدت في

---

(١) ثم حالات خاصة استثنائية، استطاع فيها الموالي من خلال امتلاك عنصر القوة المادية والغلبة تعديل التوازن في مواجهة مواليهم والتعامل معهم على قدم المساواة، وأهم تلك الحالات هي وضعية القبائل اليهودية داخل المدينة وحولها، حيث استطاعت بامتلاكها القوة المالية والعسكرية، وبسبب الصراع بين قبائل يثرب أن تغير ميزان علاقة الموالاة إلى صالحها.

إدارة الرسول ﷺ وتنظيمه للعلاقة بين "المهاجرين" من قريش وغيرها من قبائل العرب وبين سكان يثرب الأصليين، بوصفها دار الإسلام في السنوات الأولى للهجرة، فلم تُنظم تلك العلاقة على أساس رابطة "الموالاة" بل استبدل الرسول ﷺ تلك الرابطة برابطة مستحدثة، هي "المؤاخاة" بين أفراد المهاجرين والأنصار وجماعتهم، والتي اتخذت في البداية مضامين قانونية مثل المشاركة في الأملاك والدور وكادت تشمل الإرث، ثم انسحبت تلك المضامين إلى الأبعاد المعنوية للإخاء بين الأنصار والمهاجرين، لقد قامت تلك العلاقة بين المهاجرين والأنصار على المساواة الكاملة، في حقوق المواطنة والمرتبة الاجتماعية والمشاركة، في تقرير الأمور الخاصة بالمدينة، بل رجح الدور الذي قام به المهاجرون بالنظر إلى فضلهم في الدعوة وسبقهم في العقيدة، ولم يقصر الرسول ﷺ تطبيق هذا النظام البديل على مهاجري قريش، بل شمل مهاجري الأعراب والقبائل، الذين اكتفى الرسول ﷺ منهم بالتزام وحيد في هجرتهم هو البيعة.

ومن الوسائل المهمة التي استطاع الرسول ﷺ من خلالها تأكيد المواطنة المتساوية وإلغاء المحتوى الاجتماعي التمييزي لنظام الموالي، سلوكه الفعلي وسياسته إزاء الموالي المسلمين، فقد أطلق الرسول ﷺ فرص الترقي السياسي أمام المسلمين من الموالي؛ فولي بعضهم قيادة الجيوش مثل زيد بن حارثة الذي خصه القرآن دون سائر الصحابة بالذكر والتسمية، وقد قدمه الرسول ﷺ في الإمرة على ابن عمه جعفر ابن أبي طالب يوم مؤتة، كما زوجه ابنة عمه زينب بنت جحش إحدى شريفات قريش، تأكيداً عملياً لمبدأ المساواة الاجتماعية بين المسلمين، ومن هؤلاء كذلك سالم مولى حذيفة، الذي ولاه الرسول ﷺ جمع الصدقات والأموال ووصفه بأنه شديد الحب لله، حتى أن عمر ابن الخطاب ذكر عند موته أنه لو كان سالم حياً لاستخلفه على المسلمين[1]، وهناك كذلك أسامة بن زيد الذي أمّره الرسول ﷺ على كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، في الجيش الذي أعده للروم، وخرج الرسول ﷺ في مرض موته مغضباً على المسلمين، الذين انتقدوا تأمير أسامة لحداثة سنه ووضعه الاجتماعي، قائلا لهم: إنَّه «**من خياركم**»[2].

---

(١) علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي، **أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر** (دمشق: دار الفكر، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م)، ص ٥٣٢.

(٢) وفي رواية البخاري عن مالك بن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «**إن تطعنوا في إمارته فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل وأيم الله إنه كان لخليقا للإمارة وإنه كان لمن أحب الناس وإن هذا لمن أحب=**

وإذا كان سلوك الرسول ﷺ، قد حسم قولاً وفعلاً قضية مواطنة الموالي العرب، فقد بقيت قضية الموالي المسلمين من غير العرب التي طرحت فيما بعد، في التاريخ الإسلامي إشكالية سياسية عظمى بعد الفتوح الكبرى، ويمكن القول: إن المبادئ العامة التي أقرها الشرع، في هذا الصدد كانت من العموم، بحيث تشمل المسلمين جميعاً دون تخصيص العرب عن غيرهم، وقد أوضح الرسول ﷺ ذلك بجلاء، في وصيته الشهيرة في حجة الوداع: «**يا أيها الناس ألا إن ربكم عز وجل واحد، ألا وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ألا لا فضل لأحمر على أسود إلا بالتقوى**»، بل إن الرسول ﷺ - وقد أدرك ضعف موقف هؤلاء قياساً بالعرب- قد أكد في مناسبات عدة أن ولاية أو ولاء المسلمين العجم، إنما هو للرسول ذاته وآل بيته؛ رفعاً لمكانتهم بما يحول بين من يليه من المسلمين وبين الانتقاص منها عن عصبية للعرق العربي.(١)

٢- مواطنة أهل الذمة:

يعد موضوع أهل الذمة من الموضوعات المعضلة والمعقدة للباحث، في الفقه السياسي الإسلامي؛ ولا يرجع ذلك إلى أسباب قيمية تتعلق بالفجوة بين القيم والتوجهات المعاصرة، إزاء تلك القضية والطرح الفقهي لها؛ وإنما يرجع لأسباب منهجية تتمثل في التأثير الواضح والوزن الكبير للعوامل التاريخية، في صياغة فقه أهل الذمة، ذلك التأثير الذي يكافئ إن لم يكن يفوق تأثير المصادر الشرعية على هذا الفقه.

تخص قضية المواطنة على وجه التحديد "أهل الذمة"، دون غيرهم ممن عرفوا في الفقه الإسلامي بـــ "أهل العهد"، ويضم اصطلاح أهل العهد كلا من أهل الذمة، وأهل الهدنة أو الصلح وأهل الأمان(٢)، أما أهل الذمة فهم سكان أصليون في الإقليم الخاضع للسيادة

=الناس إلي من بعده». انظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لأبن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب المغازي، باب بعث النبي صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد، رقم الحديث ٤٤٦٩، ج٧، ص٧٥٨.

(١) في هذا الصدد يذكر أن ولاة كسرى من الفرس على اليمن، قد سألوا الرسول ﷺ بعد إسلامهم "إلى من نحن يا رسول الله؟ فقال: «**أنتم منا وإلينا أهل البيت**»، وكذلك قال ﷺ بالنسبة لسلمان الفارسي، أول من أسلم من موالي الفرس: «**سلمان منا أهل البيت**». انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، الجزء الثاني، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ١٦٨.

(٢) انظر: ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٣٣٦.

الإسلامية (دار الإسلام) وقد ارتبطوا مع المسلمين بعهد على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله (أي أن يخضعوا للقانون والحكم الإسلامي)، وأن يؤدوا الجزية في مقابل طائفة من الحقوق لهم في أعناق المسلمين، عُرفت اصطلاحا بـــ "ذمة الله ورسوله"؛ تغليظاً للطابع الإلزامي لها في عنق المسلمين، والعقد الذي يربط أهل الذمة بالمسلمين هو عقد أبدي.

أما أهل الهدنة فإنهم قد صالحوا المسلمين على أن يكونوا، في دارهم سواء كان الصلح على مال أو غير مال، وهم لا تجري عليهم أحكام الإسلام كما تجري على سائر أهل الذمة، لكن عليهم بمقتضى العهد الكف عن محاربة المسلمين، وعهدهم بإجماع الفقهاء هو عهد مؤقت، أما المستأمنون فهم من الحربيين الذين يأتون إلى بلاد الإسلام بصفة مؤقتة دون استيطان فيها مثل التجار والرسل، وجواز بقائهم عهد أمان خاص يبذله لهم أياً من المسلمين أو الإمام، يأمنون بمقتضاه على نفوسهم وأموالهم، وعهدهم مؤقت ولا تفرض عليهم الجزية.

ويتضح من العرض السابق أن من تجري عليهم حقوق المواطنة، هم الطائفة الأولى من "أهل العهد" وهم "أهل الذمة"، ويتوفر لأهل الذمة أحد شرطي المواطنة للمسلم وهو شرط الإقامة في دار الإسلام والخضوع للقانون والحكم الإسلامي، إلا أنهم يفتقرون إلى العنصر الثاني وهو الإسلام، ويرتب هذا الاختلاف بالضرورة اختلافات حتمية في حقوق المواطنة والتزاماتها، وتتباين الآراء الفقهية في التوسع أو التضييق فيها.

لقد جاء فقه أهل الذمة كمحصلة لتراكم ثلاثة عناصر، أسهمت في تشكيل ملامحه النهائية هي **القرآن والسنة النبوية، تراث الخلفاء الراشدين وعملهم، ثم اجتهادات الفقهاء**، وفي هذا الإطار يصبح تحليل بنية هذا الفقه ضرورياً؛ لتمييز ما هو معايير شرعية ملزمة، ممّا هو تعبير عن خبرة تاريخية لها خصوصيتها، ثم ما هو اجتهاد فقهي يمكن معارضته باجتهاد بديل.

أولاً: النموذج النبوي في تحديد موقف أهل الذمة

تحددت العلاقة بين الدولة وأهل الذمة في عهد الرسول ﷺ من خلال صيغتين متعاقبتين:

أ- صيغة الشراكة في إطار من السيادة الإسلامية:

وقد تجسدت تلك الصيغة في مقررات صحيفة المدينة، حيث عمد الرسول ﷺ، بعد الهجرة إلى تأسيس الكيان السياسي الجديد (دولة المدينة) على أساس تعاقدي، يقوم على الرضا والمساواة والشراكة بين مجمل الطوائف والتكتلات القبلية، الموجودة في المدينة ومن بينها اليهود، ونص ذلك التعاقد أو الاتفاق ذو الطابع الدستوري على حقوق والتزامات مختلف الأطراف.

وقد أقرت الصحيفة لليهود كجماعة أو طائفة بمبدأ **المساواة مع المسلمين** "وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة"(1)، كما أقرت الصحيفة بمبدأ **المواطنة الكاملة مع المسلمين** على أساس العدالة والمساواة، "وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم"، ولم تقف الصحيفة عند إقرار المساواة من حيث المبدأ، بل ترجمت تلك المساواة إلى حقوق قانونية محددة، مثل مبدأ المسئولية الفردية عن التصرفات، "لا يكسب كاسب إلا على نفسه"، "وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظُلم"، "وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه"، والتأكيد على عدد من **الحقوق المدنية** العامة للمسلمين واليهود، مثل حرمة الدماء والأموال والحرية الدينية "لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته".

انسحب مبدأ المساواة في المواطنة كذلك على **جانب الالتزامات** التي أُسست على أساس مبدأ حسن النوايا والمساندة المتبادلة: "وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم"، وأهم ما أقرته الصحيفة في هذا الشأن **مبدأ المشاركة بين المسلمين واليهود في الدفاع عن وطنهم المشترك**: "وأن بينهم النصر على من دهم يثرب"، "وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين"، "وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه

---

(1) انظر نص الوثيقة كما ورد في، عون الشريف القاسم، **نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله ﷺ: دراسة في وثائق العهد النبوي** (القاهرة: دار الكتاب المصري، ط ٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص٢٨٣.

الصحيفة"، وقد نصت الصحيفة كذلك على سلم اليهود ملزم للمسلمين كما أن سلم المسلمين ملزم لليهود باستثناء حالة واحدة غير شرعية، هي سلم أعداء المسلمين في الدين، الذين حددهم الصحيفة في أكثر من موضع، بأنهم قريش: "وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين".

ويعد النص على مبدأ الشراكة في الدفاع من الأهمية والفرادة بمكان، إذ لم يتكرر في الصيغ التالية لعلاقة المسلمين بأهل الذمة، وكان التراجع عنه المسوغ المنطقي لانخفاض معايير مواطنة الذميين، طالما أنهم غير متحملين لمسئولية الدفاع عن الجماعة.

وأخيراً ينبغي التنويه بأن مبدأ المساواة في المواطنة، كما أقرته الصحيفة لم يخل بإسلامية الدولة ومرجعية الشريعة، بوصفها القانون الحاكم والملزم لمواطنيها مسلمين وذميين: "وأنكم مهما اختلفتم فيه فإن مرده إلى الله والى محمد رسول الله"، "وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله والى محمد رسول الله، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره".

من الأرجح أن الصيغة التي قامت عليها الصحيفة، بشأن مواطنة أهل الذمة وما يرتبط بها من حقوق والتزامات، قد نُسخت -جزئياً أو كلياً- رغم بقاء سائر ما نصت عليه الصحيفة واستمراريته، من مبادئ سياسية تشكلت على أساسها قواعد الدولة والجماعة السياسية في الإسلام، وقد جاء النسخ المذكور من خلال آية الجزية، التي فرضت عنصر الجزية في العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة: ٢٩).

قد جاء هذا النسخ بعد سلسلة طويلة من الخروقات والمخالفات، التي ارتكبها اليهود لبنود الصحيفة، حفلت بها كتب السيرة سواء بإيذاء الرسولﷺ والمسلمين، أو بالتآمر مع أعدائهم، أو بفتنتهم في دينهم، وقد أثبتت تلك الخبرة للمسلمين أن صيغة الشراكة هي صيغة غير صالحة لتنظيم العلاقة بين جماعات تفصل بينها خلافات دينية أساسية، وأن

الإبقاء على القوة العسكرية لجماعات مخالفة في الدين داخل الدولة الإسلامية بدعوى المسئولية الدفاعية المشتركة عن الدولة، إنما يمثل تهديداً بالدرجة الأولى لأمن الدولة الإسلامية نفسها، كما ثبت أن تعريف "من هو العدو" لا بد أن يختلف بين المسلمين وغيرهم، خاصة في ظل دولة عقدية ملتزمة بالتعريف الإسلامي، من هذا المنطلق جاء الانتقال إلى الصيغة النبوية الثانية لعلاقة الدولة الإسلامية بأهل الذمة وهي صيغة الحماية.

ب- صيغة الحماية (صلح أهل نجران):

تحولت طبيعة العلاقة وفق هذه الصيغة الجديدة من المساواة التامة والمشاركة الكاملة في أعباء الدولة بين المسلمين وأهل الذمة -مما رتب سيادة نمط واحد من المواطنة تقريباً- إلى صيغة جديدة، تقوم على اختلاف في توزيع الالتزامات والحقوق بين المسلمين والذميين، وقد أثمر هذا الاختلاف نسقين من الحقوق والالتزامات في الرعية، وبعبارة أخرى نمطين من المواطنة.

والواقع أن ذلك الاختلاف لم يؤد إلى الإطاحة بمواطنة الذميين، وإن غير من طبيعتها، فبدلاً من مبدأ **المساواة** في الحقوق والواجبات بين المسلمين وأهل الذمة حل مبدأ **التوازن** أو التكافؤ في مجمل معادلة الحقوق والالتزامات السياسية إزاء الدولة، حيث اتسم نمط توزيع الأعباء والحقوق بين الجانبين بدرجة عالية من التوازن والرشادة، كما اعتمد هذا التنظيم الجديد لمواطنة أهل الذمة صيغة بديلة في العلاقة مع الدولة الإسلامية، بديلاً عن صيغة **الشراكة** هي نظرية **الحماية**، وقد تجسد ذلك المفهوم الجديد للمواطنة في صلح الرسول ﷺ مع نصارى نجران.[١]

اعتمد كتاب الصلح بين الرسول ﷺ وأهل نجران صيغة تبادلية جديدة في العلاقة بين أهل الذمة والأمة المسلمة، كما تمثلها وتعبر عن إرادتها الدولة؛ تقوم هذه الصيغة على نوعين أساسيين من الالتزام من قبل أهل الذمة؛ **الأول** سياسي قوامه الولاء للدولة ولقانونها و شريعتها، وما يترتب على ذلك من الالتزام بطاعة السلطة المسلمة وعدم مظاهرة أعداء المسلمين عليهم، **والثاني** وهو الجزية.

---

(١) أبو يوسف، مرجع سابق، ص٧٢-٧٣.

ولا يمكن القول بأن **الجزية** هي التزام مالي خالص؛ فهي من **الناحية الرمزية** تؤكد ولاء أهل الذمة للدولة، ومن **الناحية الوظيفية** تعني استبدال عبء المشاركة في الدفاع عن الدولة بالإسهام المالي من جانب أهل الذمة في أعباء الدولة ونفقاتها نظراً إلى الطابع الديني الذي يصبغ سياسة الدولة الإسلامية والتزاماتها الداخلية والخارجية بما يصعب تصور نهوض أهل دين مغاير به. ولعل هذا ما يفسر ربط الجزية على الرجال المقاتلين وحدهم دون النساء والأطفال والمرضى. وبذلك عكست تلك الصيغة النبوية معالجة للخلل الذي أظهرته صيغة صحيفة المدينة وما تخللها من تناقضات بين المسلمين وأهل الذمة في تعريف من هو العدو حيث تضمنت عدم إلزام أهل الذمة بالدخول في حروب دينية لا شأن لهم بها في حين تلزم الدولة والجماعة المسلمة بالدفاع عنهم.

شملت الالتزامات المالية في صلح أهل نجران عدداً مسمى من الحلل وأواقي الفضة، كما شملت التزاماً بمؤنة رسل النبي ﷺ ومنعتهم، إلى جانب توفير عتاد وأسلحة حددها الكتاب في حالة وقوع حرب باليمن. في مقابل تلك الالتزامات نص الكتاب على طائفة واسعة من الحقوق لأهل هذا العهد أهمها: الأمان الكامل على "أموالهم، وأنفسهم، وأرضهم، وملتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير".

وقد سمي العهد -ومن بعده سارت سائر عهود أهل الذمة- هذا الأمان بأنه «**جوار الله وذمة محمد النبي** ﷺ» تغليظاً وتعظيماً لأمر ذلك الأمان وتشديداً في إلزامه للمسلمين.[1]

كما شمل العهد تأكيداً على طائفة أخرى من الحقوق ذات أهمية خاصة منها **حقوق دينية** قوامها عدم المساس بطقوسهم وعبادتهم أو الإساءة إليهم وإهانة رموزهم الدينية "لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته وليس عليه دنية".

---

(١) عزز الرسول ﷺ مفهوم الأمان في هذا العهد، بعدد من الأحاديث التي شددت على قيمة الذمة؛ منها ما أورده البخاري، في صحيحه من قول الرسول ﷺ: «**من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين يوما**». انظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الجزية والموادعة، باب "إثم من قتل معاهداً بغير جرم"، رقم الحديث ٣١٦٦، ج٦، ص ٣١١. وقال ﷺ: «**من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه إلى يوم القيامة**». انظر: يحيى بن آدم، مرجع سابق، ص ٧٥.

إلى جانب **حقوق أخرى** تتعلق بمعاملتهم وسياسة السلطة المسلمة إزائهم؛ حيث شدد العهد على لزوم العدل والنصفة التامة إزاءهم وعدم استخدام العنف ضدهم دون مبرر "ولا يُخسرون ولا يُعسرون ولا يطأ أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين... ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر، وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله أبدا، حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا ما عليهم غير متفلتين بظلم".

لقد مثلت تلك الصيغة، بما قامت عليه من مبادئ وما انطوت عليه من شروط متبادلة بين الجانبين، بمثابة القاعدة الشرعية الباقية من عهد الرسول ﷺ بشأن تنظيم حقوق أهل الذمة وواجباتهم إزاء الدولة المسلمة، خاصة أن تلك الصيغة قد تكررت بروحها وشروطها في حالات أخرى، خلاف نصارى نجران مما يؤكد قيمتها التشريعية.(١)

وأهم المبادئ التشريعية التي ينطوي عليها هذا النموذج النبوي، فيما يتعلق بحقوق أهل الذمة؛ **أولاً: أن عقد الذمة هو عقد جماعي** بين الجماعة المسلمة من جانب، وجماعة أهل الذمة التي يعقد معها العقد من جانب آخر، ومع ذلك فهو عقد ملزم لكل فرد من أفراد الجماعتين، **الثاني: أن عقد الذمة عقد أبدي وليس مؤقتا. ثالثاً: أن عقد الذمة هو أحد أشد العقود والمواثيق** الإسلامية غلظة إذ يضمنه جوار الله وذمة الرسولﷺ. **رابعاً: أن عقد الذمة يقوم على التبادل الرشيد والمتوازن للحقوق والالتزامات** بين أهل الذمة وجماعة المسلمين، كما يمثلهم إمامهم أو دولتهم.

فعلى أهل الذمة التزامات سياسية، تتمثل في الولاء للدولة، والخضوع لحكم السلطة والقانون الإسلامي، وعدم مظاهرة أعداء الإسلام من جانب وعدم إيذاء المسلمين، وعليهم من جانب آخر التزام سياسي- مالي، قد نص عليه القرآن وهو الجزية، في مقابل ذلك يحظى أهل الذمة بطائفة واسعة من الحقوق العامة، مثل الدفاع والدفع عنهم، وحرز نفوسهم وأموالهم ودينهم ودور عبادتهم وممتلكاتهم، والتزام العدل الكامل إزاءهم ودفع الظلم عنهم، وهم يحظون بكل تلك الحقوق "وليس عليهم دية"، أي في إطار من الكرامة الإنسانية التي لا يشوبها إذلال.

(١) من ذلك انظر: كتاب الرسول ﷺ إلى ملوك حمير في: ابن هشام، مرجع سابق، ص٥٨٩-٥٩٠.

ويلاحظ أخيراً أن تلك الصيغة المثالية للعلاقة، لا تقوم في فراغ سياسي، بل ترتبط بشروط ظرفية تتعلق بظروف نشأة إطار الصلح والعقد نفسه؛ فصلح أهل نجران تم، في إطار سلمي وطوعي دون عداء أو قتال بين الجانبين وانعكس ذلك على شروطه، أما الاتفاق الذي يولد في ظروف الحرب والفتح عنوة والهزيمة فمن المنطقي أن يتحمل شروطاً أقسى على من نصبوا القتال للمسلمين وأصابوا منهم دماً، ومن المنطقي أن يعكس الاتفاق نوعاً من العقاب أو الصغار، كما حدث على عهد الرسول ﷺ، في معاملة أهل خيبر بعد فتحها، حيث عرض أهلها البقاء على الأرض المنـــزوعة منهم والتي وزعها الرسول ﷺ على المقاتلين، وذلك مقابل المقاسمة، في ناتج الأرض أو المعاملة على النصف، كما اشترط عليهم أن يخرجهم المسلمون منها متى شاءوا.[١]

ويستدل من ذلك على أن الظروف المحيطة بنشأة الاتفاق، تحدد بدرجة كبيرة شروط الاتفاق، وما ينطوي عليه من توازن أو خلل في علاقة الجماعة المسلمة بأهل الذمة، الأمر الذي انعكس فيما بعد في الفقه على التمييز بين شروط الصلح وشروط الأرض المفتوحة عنوة.

ثانياً: عمل الخلفاء الراشدين واجتهادهم في تقرير حقوق أهل الذمة

مثلت الصيغة التي تبناها الخلفاء الراشدون -خاصة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه- في تقرير علاقة أهل الذمة بالجماعة والدولة الإسلامية، الأساس الذي قام عليه فقه أهل الذمة، واتفقت عليه المذاهب الكبرى الأربعة لأهل السنة.

لقد قامت تلك الصيغة على الأخذ بمبدأ (الجزية مقابل الأمان)، التي تضمنها نموذج صلح نجران، غير أنها أضافت شروطاً أخرى عديدة أثمرت في النهاية تعديلات أساسية في جوهر تلك الصيغة، وما انطوت عليه من توازن دقيق، حفظ لأهل الذمة حقوق المواطنة، نحو صيغة جديدة تقوم على مفهوم التابع Subject وليس المواطن Citizen.

عُرفت مجمل تلك الشروط الإضافية بـــ "الشروط العمرية"؛ إشارة إلى بعض معاهدات الصلح التي وقعها أبو عبيدة بن الجراح؛ قائد جيوش الخليفة عمر ابن الخطاب

---

(١) أبو يوسف، مرجع سابق، ص٥٠-٥١.

مع البلاد المفتوحة صلحاً أو عنوة في الشام، والتي صارت نموذجاً تتم على أساسه عقود الصلح فيما بعد، ورغم أن بعض الباحثين المعاصرين يرون أن تلك الشروط موضوعة، إلا أن ذلك في واقع الأمر لا ينفي القيمة التاريخية أو النظرية التي احتلتها في الفقه التقليدي، فيما يخص وضعية أهل الذمة، وقد تضمنت تلك الشروط تفصيلات لما سبق أن أجملته من قبل صيغة نجران، تدخل في باب مظاهرة المسلمين وعدم إيذائهم؛ مثل إرشاد الضال، وضيافة من مر بهم من المسلمين، وألا يشتموا مسلماً أو يضربوه، وأن يوقدوا النيران للغزاة في سبيل الله، وألا يعاونوا للمسلمين عدواً أو لا يدلوا للمسلمين على عورة، كما تضمنت شروطاً احترازية في مجال الأمن تؤكد تخليهم عن الخيار العسكري وتنازلهم عنه للدولة، مثل: "ألا يلبسوا السلاح ولا يتخذوه في بيوتهم"[1]، غير أن أكثر الشروط إثارة للجدل تتمثل فيما تضمنته تلك العقود من قيود دينية لم تنص عليها عقود الرسول ﷺ، إلى جانب المسألة المعروفة بـــ"الغيار".

أما الشروط الدينية فقد استهدف بعضها بوضوح، مراعاة الحساسيات ومنع الاحتكاكات مع المسلمين المقيمين في نفس الأمصار مثل: حظر دق نواقيس الكنائس قبل آذان المسلمين أو أثناءه، أو إخراج الخنازير من دورهم إلى أفنية المسلمين، إلا أن بعض تلك الشروط تجاوزت حدود تنظيم الممارسات الدينية إلى تقييدها؛ لعل أهمها ألا يحدث أهل الذمة بيعة ولا كنيسة (أي عدم ابتناء كنائس جديدة، عما كان قائماً بالفعل زمن الفتوح)، وألا يخرجوا الرايات والصلبان أيام عيدهم، باستثناء يوم عيدهم الأكبر، كما اشترط في أحد العقود وهو عقد الصلح مع نصارى بني تغلب في العراق ألا يعمدوا أبناءهم.

أما **مفهوم "الغيار"** فهو يشير إلى تلك الشروط، التي استهدفت تمييز أهل الذمة عن المسلمين؛ لتسهيل اقتضاء الالتزامات المفروضة عليهم، وضمان عدم تهربهم منها، وقد تضمنت تلك الشروط عدداً من القيود الشديدة على الحقوق الشخصية مثل: ألا يترك أحد منهم يتشبه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيئته ويؤخذوا بأن يجعلوا في أوسطهم الزنارات، (مثل: الخيط الغليظ يعقده في وسطه كل واحد منهم)، وبأن تكون قلانسهم مضربة، وبأن يجعلوا شراك نعلهم مثنية، وأن يتخذوا على سروجهم في موضع

---

(١) انظر: شروط أبو عبيدة مع أهل الشام في: المرجع السابق، ص ١٣٨.

القرانيس مثل الرمانة من خشب، وتمنع نساؤهم من ركوب الرحائل، ولا يكنوا أنفسهم بألقاب عربية، ويؤخذوا بجز مقادم الرؤوس الخ...[1]، وأن تُختم رقابهم وقت جباية الجزية، ثم تُكسر الخواتيم بعد الفراغ من اقتضائها.[2]

رغم التشدد الظاهر الذي انطوت عليه تلك الشروط، إلا أن الفهم والإدراك الموضوعي لمنطق الشروط العمرية، خاصة من قبل الباحثين المعاصرين ينبغي أن يكون في إطار إدراك الظروف والشروط التاريخية والتي أحاطت بها، والمنطق الوظيفي الذي احتملته في ذلك العصر، وفي هذا السياق يتعين إدراك تلك الشروط في إطار الملاحظات التالية التي تتبنى منحى تفسيرياً لا تبريرياً لها:

أ- إن عقود الصلح في عهد الخليفة عمر **قد تمت في إطار مواجهات عسكرية دامية،** وعمليات غزو وفتح للمدن والمناطق التي يسيطر عليها الروم والفرس -وكثير منها قد فُتح عنوة- ولذلك كان من المنطقي أن تعكس تلك العقود تشدداً في شروط المنتصر، وإملاء على الطرف المهزوم أو الضعيف، وهذا الإطار التاريخي يختلف جوهراً عن الظروف التي أُقرت فيها صيغة نجران.

ب- أُجريت تلك الشروط **في ظل حقيقتين:** أولهما غياب الرسول ﷺ وتوقف الوحي، كمرجعية متطورة تواجه ما يطرأ على المسلمين من تطورات أول بأول، ثم تعرض المسلمين أثناء الفتوح وبعدها لتحديات وظروف جديدة، لم يخبروها من قبل ومنها انخراط المسلمين والعرب للمرة الأولى في اختلاط ومعايشة مباشرة ويومية مع شعوب تنتمي لديانات وحضارات أخرى، ويشكلون أغلبية في البلاد المفتوحة[3]، وقد أدى ذلك الوضع

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٧، يقول ابن القيم أن أهل الذمة لم يلزموا بالغيار في عهد النبي ﷺ وإنما يرجع ذلك إلى عهد عمر ﷺ، وهو يذكر العديد من الروايات التي تشير إلى مشكلات اجتماعية، نجمت عن الالتباس والخلط بين المسلمين وغيرهم، في زمن كثرت فيه عمليات التحول الديني إلى الإسلام، مما حتم إيجاد سبل للتمييز بين الجانبين، انظر: ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٨٣-١٨٤.

(٢) يذكر دانييل دنيت أن إجراءات الختم على الرقبة وغيرها، استهدفت التعرف على المكلفين بالضريبة وغير المكلفين (مثل الرهبان)، ومنع عمليات التهرب الضريبي من الجزية ووسائله العديدة، انظر رصده لظروف تطبيق هذا الإجراء في الحالة المصرية: دانييل دينيت، **الجزية والإسلام**، ترجمة: فوزي فهيم جاد الله، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ص ١٣١.

(٣) لم تحمل خبرة المسلمين مع يهود يثرب تلك المعايشة اليومية نفسها، حيث قطن اليهود في الغالب خارج المدينة في مناطق وأحياء خاصة بهم، ابتنوا فيها حصوناً مغلقة ومسلحة تعزلهم دون الغرباء.

بشقيه إلى توليد توجه احترازي لدى المسلمين، يستهدف حمايتهم ودينهم من مؤثرات الأديان القائمة وأهلها، بفرض شروط أكثر تشدداً لتوفير تلك الحماية.

كما يذكر في هذا السياق أيضا أن الروح الدينية وهدف نشر الدعوة اللتين تمت في ظلهما تلك الفتوح، قد أثمرتا نـــزوعاً نحو تحجيم دور العقائد القائمة، التي لا تمثل من جانب المسلمين عقائد الحق، مقابل تشجيع أهل البلاد المفتوحة على اعتناق العقيدة الحقة، التي من أجلها بذل هؤلاء الفاتحون أموالهم وأنفسهم.

ج- احتفظ المسلمون الفاتحون في فترة الخلافة الراشدة، بوعي رشيد وعقلاني بالمبدأ الذي قام عليه مفهوم الذمة والعهد، كما أدركوا **القيمة الوظيفية** لما أضافوه من شروط تحقق لهم مكاسب دينية وهيمنة سياسية أفضل على سكان البلاد المفتوحة، ولم يحيطوا تلك الشروط بالطابع الأسطوري أو القداسة، التي ألحقت بها لاحقاً في ظل تقنينات الفقهاء، بل تعاملوا مع تلك الشروط بمرونة كبيرة.

في سياق التدليل على وعيهم الوظيفي لمفهوم العهد، وكونه ينطوي على **عملية تبادلية يبذل من خلالها أهل الذمة الجزية والولاء للمسلمين، مقابل الدفاع عنهم وحقن دمائهم**، يشير المؤرخون إلى قرار الصحابي أبي عبيدة، بإعادة أموال الجزية والخراج التي جمعها قواده من المدن المفتوحة إلى أصحابها، قبيل المواجهة مع جيوش عظيمة جمعها الروم، حيث رأى القائد المسلم أن جيشه قد ينهزم فلا يستطيع بذلك أن يوفي ما شرط عليه في العقد، وهو الدفاع عن أهل تلك المدن، وقد رد عليهم أهل المدن والأمصار تلك الأموال، من تلقاء أنفسهم، بعد انتصار المسلمين على الروم في موقعة اليرموك.[1]

تعامل المسلمون كذلك بدرجة عالية من المرونة، في تحديد شروط عقود الأمان والذمة، فرغم سيادة نمط "الشروط العمرية"، إلا أن عقود الصلح شهدت بدورها استثناءات مهمة، منها صلح إيلياء أو بيت المقدس، الذي كان الأقرب إلى "صيغة نجران "، بل إن مرونة العقود امتدت إلى أساس مفهوم الذمة والأمان ممثلا في شرط "الجزية"؛ ففي عقد نصارى بني تغلب -وقد كانوا من قبائل العرب القوية التي يُخشى بأسها- استجاب عمر إلى طلبهم بأن تسقط عنهم جزية الرؤوس وأن يفرض عليهم ضعف صدقات الأموال

(١) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٣٩. وانظر أيضاً: دينيت، مرجع سابق، ص ١٠٢.

المفروضة على المسلمين، بعد أن أنفوا عن دفع الجزية، وخشي الخليفة أن ينضموا إلى العدو ويكونوا عوناً له على المسلمين.[1]

كذلك يشير بعض الباحثين إلى أن عقود كل من أرمينيا وأذربيجان وجرجان قد تضمنت النص على وضع الجزية عمن استعان به المسلمون في القتال "والحشر عوض من جزائهم"[2]، مما عكس إدراكاً دقيقاً لوظيفة الجزية والمنطق الذي تقوم عليه، ومن ثم المرونة في التعامل وفقاً للظروف دون شكلانية أو تصلب، رغم كون الجزية ركناً شرعياً قطعي الثبوت والدلالة في صياغة العلاقة مع أهل الذمة.

د- إن صيغة الشروط العمرية -على ما يبدو- لم تكن ابتداعاً إسلامياً بل جرت على نمط الشروط التي اعتاد أهل الشام أن تفرض عليهم من جانب سادهم من الروم المخالفين لهم في المذهب الديني، والمفارقة المثيرة حقاً أن بعض الروايات التاريخية تشير إلى أن الشروط العمرية إنما كانت اقتراحاً، تقدم به طوعاً نصارى الجزيرة من أرض الشام لعبد الرحمن بن غنم أحد قادة أبي عبيدة، يشترطون فيه على أنفسهم ما ورد به من شروط[3]،

---

(١) انظر: ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص٧٣-٧٦. وانظر أيضاً: يحيى بن آدم القرشي، مرجع سابق، ص٦٦-٦٧.

(٢) انظر: وداد القاضي، **مدخل إلى دراسة عهود الصلح زمن الفتوح"، في مجلة الاجتهاد**، العدد الأول، خريف ١٩٨٨، ص٤٧-١١٣، بالإشارة إلى ص ١٠٥.

(٣) أورد ابن القيم وغيره من الكتاب نص هذا الكتاب من أهل الجزيرة، بروايات عدة عن أكثر من مصدر، وسنورد فيما يلي نص هذا الكتاب في أكثر تلك الروايات تفصيلا لأهميته "كتب أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غنم، إننا حين قدمت إلى بلادنا طلبنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا على أننا شرطنا لك على أنفسنا ألا نحدث في مدينتنا كنيسة، ولا فيما حولها ديراً ولا قلاية ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب من كنائسنا ولا ما كان منها في خطط المسلمين، وألا نمنع كنائسنا من المسلمين أن ينـــزلوها في الليل والنهار، وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل، ولا نؤوي فيها ولا في منازلنا جاسوسا، وألا نكتم غشاً للمسلمين وألا نضرب بنواقيسنا إلا ضرباً خفيفاً في جوف كنائسنا، ولا نظهر صليباً، ولا نرفع أصواتنا في الصلاة ولا القراءة في كنائسنا فيما يحضره المسلمون، وألا نخرج صليباً ولا كتاباً في سوق المسلمين، وألا نخرج باعوثاً ولا شعانين، ولا نرفع أصواتنا مع موتانا، ولا نظهر النيران معهم في أسواق المسلمين، وألا نجاورهم بالخنازير ولا ببيع الخمور، ولا نظهر شركاً، ولا نُرغّب في ديننا ولا ندعوا إليه أحدا، ولا نتخذ شيئاً من الرقيق الذي جرت عليه سهام المسلمين، وألا نمنع أحدا من أقربائنا أرادوا الدخول في الإسلام، وأن نلزم زينا حيثما كنا، وألا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين، ولا فرق شعر ولا في مراكبهم، ولا نتكلم بكلامهم، ولا نكتني بكناهم، وألا نجز قادم رؤسنا، ولا نفرق=

وأن ابن غنم قد بعث إلى الخليفة عمر بتلك الشروط، يستطلع فيها رأيه فرد عليه الخليفة "أن امض لهم ما سألوا وألحق فيهم حرفين اشترطهما عليهم مع ما شرطوا على أنفسهم، ألا يشتروا من سبايانا، ومن ضرب مسلماً فقد خلع عهده". [1]

وتفسير ذلك الخنوع الذي تعامل به أهل الجزيرة، مع الفاتحين لبلادهم وإفراطهم في الشروط والتنازلات، التي ألزموا بها أنفسهم -وصارت من بعدهم نموذجاً لعهود الأمان التالية- لا يعود إلى قسوة الفاتحين الجدد، الأمر الذي تعارضه الروايات التاريخية عن الفتح الإسلامي، حيث قامت كثير من عهود الأمان على أساس اتفاق وحلول وسط، وإنما قد نجده في بعض الكتابات التاريخية التي تصف ميراث الحكم البيزنطي السابق، تشير كتابات المستشرقين إلى القسوة والعنف الذي اتسمت بهما الأنظمة السياسية والدينية والمالية، التي حكم بها البيزنطيون المسيحيين واليهود في الشام وغيرها[2]، إلى حد بدت فيه الالتزامات الواردة، في عقود الأمان مع المسلمين، نوعاً من الخلاص وبديلاً لا قياس لرحمته وعدله بالنظام السابق. [3]

هـ- لم يعن إمضاء الشروط الإضافية، خاصة في مجال الحقوق الدينية والغيار، تخلي

=نواصينا، ونشد الزنانير على أوساطنا، ولا ننقش خواتيمنا بالعربية، ولا نركب السروج، ولا نتخذ شيئاً من السلاح ولا نحمله، ولا نتقلد السيوف، وأن نوقر المسلمين في مجالسهم، ونرشدهم الطريق، ونقوم لهم في المجالس إذا أرادوا الجلوس، ولا نطلع عليهم في منازلهم ولا نعلم أولادنا القرآن، ولا يشارك أحد منا مسلماً في تجارة إلا أن يكون إلى المسلم أمر التجارة، وأن نضيف كل مسلم عابر سبيل ثلاثة أيام ونطعمه من أوسط ما نجد، ضمنا ذلك على أنفسنا وذرارينا وأزواجنا ومساكيننا، وإن نحن غيرنا أو خالفنا عما شرطنا على أنفسنا وقبلنا الأمان عليه، فلا ذمة لنا، وقد حل لك منا ما يحل لأهل العناد والشقاق، انظر ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص١١٣-١١٥.

(١) المرجع السابق، ص ١١٤.

(٢) انظر على سبيل المثال الأعباء المالية التي فرضت على الفلاحين والبسطاء، في ظل الحكم البيزنطي في:دانييل دينيت، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٣) يؤكد برنارد لويس، وهو من المستشرقين غير المتعاطفين مع التاريخ الإسلامي، ترحيب الشعوب غير المسلمة بالحكم الإسلامي، بعد مقارنته بالحكم البيزنطي، ويورد كتابات ليهود ومسيحيين معاصرين، يبدون فيه سعادتهم بالانتقال إلى الحكم الإسلامي، والخلاص من طغيان الحكم الإمبراطوري البيزنطي. انظر:

-Bernard Lewis ,The Arabs in History (New York: Harper & Row , 1960) , p.58.

الخلفاء الراشدين عن **مفهوم العدل**، بل حرص الخلفاء الراشدون على تحقيق العدالة والرأفة، خاصة فيما يتعلق بالالتزامات المالية وفي الجانب الإنساني مَثل: حظر تعذيب من لم يؤد الخراج والجزية أو إقامتهم في الشمس، ومراعاة ما يطرأ من ظروف مناخية أو إنتاجية، قد تحول دون وفائهم بالالتزامات المالية، وأن يؤخذ منهم بالعفو ولا يكلفوا فوق طاقتهم، ووضع الجزية عن غير القادرين منهم، والتصدق على فقرائهم والإنفاق عليهم من بيت المال.[1]

ورغم هذه النــزعة التي حافظت على البعد الإنساني لعقود الذمة، ورغم كل ما سبق من ظروف تفسر المستحدثات في عقود الخلفاء الراشدين، فالأمر الثابت أن الشروط العمرية قد أحدثت نقلة نوعية في طبيعة العلاقة بين أهل الذمة والدولة الإسلامية، أحلت بمقتضاها مفهوم "التبعية" محل مفهوم "المواطنة"، الذي حافظت عليه صيغة أهل نجران، بما انطوت عليه من توازن دقيق في الحقوق والالتزامات المتبادلة بين الجانبين.

وخطورة الشروط العمرية لا تكمن في نفسها، وإنما في كونها المحور الذي قام عليه فقه أهل الذمة لدى المذاهب السنية الأربعة الكبرى، والتي لم يَعُد جهدها إلا البحث عن أسانيد في القرآن والسنة تسوغ تقنين تلك الشروط، وإيجاد إطار نظري شرعي لها، والإفاضة في تفصيلات لما ورد بها من مسائل الغيار والكنائس والصلبان، ويصف ابن القيم محورية تلك الشروط في تأسيس فقه أهل الذمة بقوله: "وشهرة تلك الشروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول، وذكروها في كتبهم واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم، وقد أنفذها بعده الخلفاء وعملوا بموجبها".[2]

ثالثاً: الفقه السني وأهل الذمة

أقام الفقه السياسي دعائم نظريته حول حقوق أهل الذمة وعلاقتهم بالدولة والجماعة المسلمة على أساس "الشروط العمرية"، وتركزت جهود الفقهاء على دعم تلك الصيغة

---

(١) تحفل الكتب الخاصة بأحكام الجزية والخراج وأحكام أهل الذمة، بوقائع دالة على ذلك خاصة في عهد الخليفة عمر ابن الخطاب بما يتعذر حصره.

(٢) ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، ص ١١٥.

بالبحث عن الأدلة الشرعية التي تدعمها، وإثارة العديد من المسائل الفرعية المترتبة على بنود الصيغة العمرية، مثل التمييز في حكم بناء الكنائس بين الأمصار التي بناها المسلمون والأمصار التي فتوحها صلحاً أو عنوة، والتمييز بين البناء ورم الشعث والنقل، وأحكام دور أهل الذمة وملبسهم وركوبهم وشركتهم والتجارة معهم وتوليتهم.[1]

في هذا السياق لن نعني بالتفصيلات والفروع، التي تناولها الفقهاء في هذا الصدد، وإنما سنخص بالتناول **بعض التعميمات المهمة التي تُعدُّ بمثابة إضافة للفقه السياسي في هذا المجال؛** مثل: أساس شرعية الشروط العمرية، القاعدة التي حكمت تناول الفقه لحقوق أهل الذمة (نظرية الصغار)، خلافات المدارس الفقهية في المركز القانوني والولاية السياسية لأهل الذمة.

أ- استهدف تقنين الشروط العمرية من خلال جهد فقهاء المدارس الأربعة، البحث عن **الأدلة الشرعية التي تدعم شرعية كل من بنود الصيغة العمرية،** بحيث تنتقل تلك الصيغة من مجرد حالة تاريخية محددة واتفاق سياسي إلى نسق من الأحكام الشرعية الملزمة للمسلمين في أي مكان وزمان، وقد تم ذلك من خلال جمع كل من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، التي تقنن لبنود الشروط العمرية حلاً وحرمة.

وفي الإجمال فقد ارتكزت شرعية تلك الشروط عامة على الإجماع[2]، فيما استندت أحكامها الفرعية على أدلة من القرآن والسنة، وتباينت في ذلك بين الحل والحرمة والإباحة والكراهة والاستحباب، وقد ميز الماوردي على سبيل المثال في شروط أهل الذمة بين **الشروط المستحقة والمستحبة؛ فالشروط المستحقة** هي شروط ذات طبيعة قانونية تلزم جميع أهل الذمة في دار الإسلام، وإلزامها سار سواء نُص عليها في عقود الذمة أم لم يُنصّ، ويكون ارتكابها نقضا للعهد، ومن تلك الشروط عدم الطعن أو التحريف لكتاب الله، وألا يتناول الرسول ﷺ بتكذيب أو ازدراء وعدم قدح الدين الإسلامي أو الذم فيه وألا يصيبوا مسلمة بزنا أو نكاح، وألا يفتنوا مسلماً عن دينه وألا يعينوا أهل الحرب على المسلمين.

---

(١) تدخل بعض أحكام أهل الذمة التي أفاض فيها الفقهاء، في نطاق الفقه العام مثل أحكام أكل ذبائحهم ومناكحتهم وشركاتهم ومضاربتهم ومواريثهم الخ، حول تلك الأحكام انظر ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، الجزء الأول، أما الشق الآخر فيتعلق بالفقه السياسي ويتركز حول شروح الفقهاء للشروط العمرية وما أوردوه بشأن أدلتها الشرعية. انظر: المرجع السابق، الجزء الثاني، ص١١٣-٢٥٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١١٥.

أما **الشروط المستحبة** فلزومها يرتهن بالنص عليها فيعقد الذمة وإذا لم ينص عليها لم تلزمهم، كما أن مخالفتها لا تؤدي إلى نقض العهد، بل تجبرهم السلطة على الالتزام بها تأديباً، وتشمل شروطاً مثل: لبس الغيار، والمجاهرة بشرب الخمر وحظر ركوبهم الخيل، ودق النواقيس الخ.(١)

في مقابل هذا الاتجاه الذي يرد عنصر الإلزام في الشروط العمرية إلى القانون وكونها أحكاماً شرعية ملزمة لعموم المسلمين، فإن القاضي أبا يوسف يطرح وجهة نظر متميزة قوامها أن إلزامية الشروط العمرية لا تنبع من طبيعتها **القانونية**، وإنما من تكييفها ك**عقود** ملزمة لطرفيها وهما: **الأمة الإسلامية** كما يمثلها ولاة الأمر من جانب، و**أهل الذمة** من جانب آخر، واستمرار سريان تلك الشروط يرجع إلى الطبيعة الخاصة لعقود الذمة وهي كونها عقوداً أبدية.

ويشير أبو يوسف للتدليل على رأيه إلى أن غير واحد من الخلفاء المسلمين، قد هموا بهدم البيع والكنائس على غير ما نصت عليه العقود"، فأخرج أهل المدن الكتب التي جرى الصلح فيها بين المسلمين وبينهم، ورد عليهم الفقهاء والتابعون ذلك وعابوه عليهم فكفوا عما أرادوا"(٢)، وإذا كانت تلك العقود قد ألزمت ولاة أمر المسلمين عبر التاريخ بما فيها من شروط، فهي تلزم بدورها الطرف الآخر "فالصلح نافذ على ما أنفذه عمر بن الخطاب ﷺ إلى يوم القيامة".(٣)

ب- أسس الفقه السياسي جانباً مهماً من إسهاماته في فقه أهل الذمة انطلاقاً مما يمكن أن نسميه بـــ" **نظرية الصغار**"، قوام هذه النظرية أن القاعدة في التعامل مع أهل الذمة وتنظيم علاقتهم بالأمة الإسلامية، هي إلحاق العقوبة والصغار بهم، لكونهم كفاراً معاندين للإيمان بدين الحق، واستندت هذه النظرية إلى تفسير خاص للآية المقررة لحكم الجزية، فقد اعتبر قوله تعالى: ﴿**حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة: ٢٩)، حكماً دائماً يصف العلاقة المثالية بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب -سواء حاربوا المسلمين أم لم يحاربوهم- وليس وصفاً لحالة طارئة تلي هزيمة بعض أهل الكتاب المعاندين، الذين

---

(١) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص١٨٤-١٨٥.

(٢) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

نصبوا القتال للمسلمين وأمكن الله المسلمين من هزيمتهم.[1]

وقد ترتب على الأخذ بهذه النظرية، تغيير مهم في مدلول الجزية، من مفهوم عقلاني رشيد يقوم على تبادل النفع بين أهل الذمة والجماعة الإسلامية، ومن يمثلها في السلطة (الجزية والولاء مقابل الحماية والأمان)، إلى مفهوم آخر يعلي الاعتبارات الرمزية والعاطفية (الصغار، العقوبة)، وقد ترجم الفقهاء مفهوم الصغار في العديد من الأحكام الفرعية مثل منع أهل الذمة من سكنى الدار العالية، والتطاول في البنيان واعتبار ذلك من حقوق الإسلام لا حقوق الجار، منعهم من صدور المجالس، وإلجائهم إلى أضيق الطريق، وألا يرفعوا أصواتهم في دورهم إلى جانب العديد من الأحكام الخاصة بالغيار.[2]

ج- كان من الطبيعي أن يؤدي تبني نظرية الصغار إلى وضع الذميين في مركز قانوني أدنى من المسلمين؛ فلا تقبل شهادتهم باعتبارهم غير عدول.[3] كذلك قضى جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة الكبرى، بعدم تساوي دماء المسلمين وغير المسلمين، بما ينعكس في أحكام في القصاص والدية، بينما خالف الحنفية وبعض آحاد الفقهاء هذا المذهب، مؤكدين تساوي المسلم والذمي في حرمة الدم.[4]

(١) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٨١-١٨٢. وانظر أيضاً ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص٢٨-٣١، ص٣٤-٣٦.

(٢) انظر المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ١٤٣، ص ١٥٤ وما بعدها.

(٣) انظر: عبد الرحمن الجزيري، مرجع سابق، الجزء الخامس: قسم العقوبات الشرعية،ص ٢٦٤.

(٤) انتهى جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية، والحنابلة وكذا فقهاء الفرق مثل: الزيدية والإمامية والظاهرية والأباضية، ومن قبلهم أئمة السلف مثل عمر بن عبد العزيز وعطاء والحسن وعكرمة والأوزاعي وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور إلى مبدأ أن القصاص لا يكون إلا إذا كان دم القتيل مساوياً لدم القاتل أو أعلى منه، ولا يقتص للأدنى من الأعلى، وحدد هؤلاء التكافؤ في الدم بمعيارين: هما الإسلام، والحرية، وبناء على ذلك فقد أقر مبدأ فقهي، أنه لا يُقتل المسلم بالكافر، ولا الحر بالعبد، كذلك أخذ بمبدأ أن دية الكافر والعبد تقل عن دية المسلم، وقد بني هذا التوجه الفقهي على أساس أن عصمة الدم تتعلق بالدين، "لأن الكافر ناقص بكفره والمسلم كامل بإيمانه "، وقد خالف ذلك المنحى اتجاه فقهي آخر مثله الإمام أبو حنيفة والشعبي والنخعي، الذين أشاروا إلى عموم الآيات القرآنية في القصاص والتي تحدثت عن "النفس بالنفس" دون تخصيص، كما أكدوا أن حرمة الدم أساسها أن كلاً من المسلم والذمي هما من أهل دار الإسلام، أي أن الحرمة هنا محورها إنساني وسياسي وليس دينياً، ومن أهم ما قيل في هذا الصدد ما ذكره ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد"، مما يوضح جلياً الطابع التاريخي البنائي للفقه في مسألة أهل الذمة، يقول ابن رشد: "ومن السنة ما رواه معمر عن الزهري قال: دية اليهودي والنصراني وكل ذمي مثل دية المسلم، قال وكانت على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، حتى كان معاوية فجعل في بيت المال نصفها وأعطى أهل المقتول نصفها، ثم قضى عمر بن=

فيما يتعلق بالحقوق السياسية، فقد اتفق الفقهاء على بطلان تولي أهل الذمة للمناصب التي تنطوي على **ولاية أو تفويض**، بمعنى إصدار أحكام تتعلق بحقوق المسلمين الشرعية، وتتطلب علماً بأحكام الدين، في تلك الأمور مثل: أمراء الأقاليم ووزراء التفويض والقضاة، بينما أجازت بعض المذاهب تولي أهل الذمة لمناصب التنفيذ محدودة الاختصاص، مثل وزير التنفيذ والكتاب وعمال التنفيذ[1]، وجوز أبو حنيفة أن يتولى زعماؤهم صيغة من القضاء الشعبي للفصل فيما بينهم، بما لا يُحجب سيادة القضاء المسلم وأحكام الشريعة على كل من يقيم بدار الإسلام.[2]

وقد تباينت اتجاهات المدارس الفقهية، بين التسامح والتشدد، في مسألة حقوق أهل الذمة كل حسب منهجه الفقهي، كما تأثر هذا الفقه في تطوره كذلك بالخبرات التاريخية، وملابسات التفاعل بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب، سواء داخل دار الإسلام أو خارجها، ولعل هذا ما يفسر اتجاهات الفقهاء المتأخرين، مثل ابن تيمية وابن القيم إلى التشدد، فيما صنفوا من أحكام في فقه أهل الذمة، لقد عاش هؤلاء الفقهاء في حقبة تاريخية (القرن الثامن الهجري) سادها التدهور السياسي بسبب انحلال مؤسسة الخلافة، مما أدى إلى تدهور ميزان القوة بين المسلمين وغيرهم، ليس فقط من الحربيين، بل وأهل الذمة في داخل الدولة نفسها، الأمر الذي ولد توجهاً دفاعياً في الفقه السياسي المتأخر يعتمد التشدد كرد فعل لذلك.[3]

=عبد العزيز بنصف الدية و ألغى الذي جعله معاوية في بيت المال، قال الزهري فلم يقض لي أن أذكر بذلك عمر بن عبد العزيز، فأخبره أن الدية كانت تامة لأهل الذمة "، ويوضح هذا النص في حالة صحته أثر عملية التراكم التاريخي، في تشكيل الفقه في تلك المسألة، بل وفي طمس معالم بعض الممارسات النبوية لصالح ما جرى عليه العرف والعادة وعمل الخلفاء، انظر، ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (الطبعة الثامنة، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦)، ص ٣٩٩. وحول وجهة النظر السائدة لدى جمهور المدارس الفقهية انظر: ابن جُزَيّ، **القوانين الفقهية** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص٢٩٦-٢٩٧. وانظر أيضاً: حسن على الشاذلي، **الجنايات في الفقه الإسلامي**: الجزء الأول، الجرائم على الأشخاص وأحكامها (الطبعة الثانية، القاهرة: د.ن، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص١٨٦-١٩١. والجزيري، مرجع سابق، الجزء الخامس، "قسم العقوبات الشرعية"، ص ٢٣٨.

(١) انظر الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣١، ص ٢٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٣) يتحدث ابن القيم في كتابه أحكام أهل الذمة، الذي اتخذ منهجاً متشدداً في التعامل مع أهل الذمة، يتحدث عن مسؤولية أهل الذمة عن العديد من الحساسيات والشكوك المتبادلة ين الجانبين، مشيراً إلى استعلاء بعض رموز=

نخلص من العرض السابق إلى نتيجة مهمة مؤداها: أنه لا يمكن في إطار بحثنا حول النمط المثالي لعلاقة أهل الذمة بالدولة الإسلامية القبول بالطرح الفقهي على علاته؛ ويرجع ذلك إلى أسباب موضوعية ومنهاجية تشوب بناء المنظومة الفقهية بشأن أهل الذمة، أهمها استناد جانب كبير من فقه أهل الذمة إلى مصادر تاريخية وليس شرعية في تأسيس أحكامه.

وفي المقابل نجد أن الخبرة النبوية قد قدمت نموذجاً أولى بالعناية والتأسيس هو نموذج صلح نجران، ففي مقابل "نظرية الصغار" الفقهية يطرح صلح نجران مفهوم "حماية" الدولة الإسلامية لأهل الذمة، وتقوم "صيغة نجران" على معادلة تبادلية متوازنة للحقوق والالتزامات، فالولاء السياسي والجزية من أهل الذمة، مقابل الدفاع والدفع عنهم من قبل الدولة، كما تنص تلك الصيغة على التزام الدولة العدل والنصفة واحترام الحقوق الدينية وكرامة أهل الذمة، مقابل التزامهم بسيادة الدولة والشريعة وعدم الإساءة للمسلمين، وفي النهاية فتلك الصيغة تحفظ وضعية أهل الذمة في نطاق مفهوم "المواطنة"، وإن اختلفت تعبيراها والتزاماها عن المواطنة الإسلامية، ولا تنـــزل بها إلى درك مفهوم "التبعية" الذي تنتهي إليه نظرية الفقه السياسي التقليدي.

ومع ذلك تظل للنظرية التقليدية لفقه أهل الذمة قيمتها **التاريخية**؛ في كونها تمثل المعايير التي ارتأى المسلمون -بلا خلاف- آنذاك أنها تمثل الأساس الشرعي، في ترتيب علاقتهم بأهل الذمة وتنظيمها، وتحديد مركز أهل الذمة في الدولة الإسلامية.

****

=أهل الذمة الذين ولاهم الخلفاء مناصب رفيعة، ككُتّاب وجباة للضرائب واضطهادهم للمسلمين، انطلاقاً من مواقعهم انظر: ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص١٦٤-١٨٨. وقد انتهى ابن القيم كمحصلة لتلك الدروس إلى رأي قوامه، رفض تولية أهل الذمة أية مناصب في الدولة، حتى ما كان منها منصب تنفيذ، والأساس الذي أقام عليه هذا الرأي أنه "لما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعاً من توليهم، وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع الولاية والبراءة أبداً، والولاية إعزاز فلا تجتمع هي وإذلالا لكفر أبداً". المرجع السابق، ص ١٨٧.

المبحث الثالث

أحكـــام الضبـــط

الضبط السلطوي يشير إلى ممارسة النظام السياسي السيطرة والتـأثير علـى سـلوك الأفراد والجماعات، وتعد هذه القدرة هي الخاصية المميزة للنظام السياسي الذي يحتكـر مشروعية ممارسة القهر لضبط السلوك الاجتماعي[١]، في هذا السياق تقع الحكومة علـى رأس ما يسميه علماء الاجتماع بالمؤسسات الضبطية Regulative institutions داخل المجتمع؛ فهدف المؤسسة الحكومية دائماً هو ضبط استخدام القوة في المجتمع، وهي -كما يصفها فايبلمان- بمثابة الإطار الإكراهي للمجتمع الذي يمارس من خلال القانون.[٢]

والعلاقة بين مؤسسة الحكم والقوة علاقة متعددة الأبعاد؛ فالسيطرة وتنظيم استخدام القوة في المجتمع، هو سبب وجود السلطة ونشأتها، ومن جانب آخر فالأداة الأساسية التي تستخدمها مؤسسات السلطة -وعلى رأسها الحكومة- لتحقيق أهدافها الاجتماعية، هي القوة والضبط المشروع والمعترف به من الجماعة.

وقد عبر فقهاء الإسلام عن إدراكهم لتلك العلاقة بين الملك (أو السلطان) من جانب والقوة والضبط من جانب آخر، حيث فسروا تلك العلاقة في مقدماتهم الخاصة بوجوب الإمامة، وتناولهم لما أسموه بالأسباب العقلية لقيام السلطان، يوضح ذلـك مـثلا الفقيـه المالكي ابن الأزرق بقوله: "إن الاجتماع الإنساني لا بد فيه من وازع عن العدوان الواقع فيه بمقتضى الطبيعة البشرية، بما يكون له من سطوة السلطان وقهره، وتلك الخـصوصية الحاصلة له بما هو منصب طبيعي للإنسان"[٣].

وفي إطار الاعتراف بأن جوهر الحكم، هو استخدام القوة والضبط أو "حمل النـاس" على تصرفات بعينها، فقد جاء تصنيف ابن خلدون الشهير للحكومـات علـى أسـاس

---

(1) Almond & Powell, **Comparative Politics: A Developmental A approach,** op.cit,p.196.
(2) James K. Feibleman, **The Institutions of Society** (London: George Allen & Unwin LTD , 1956), p.159.

(٣) ابن الأزرق، مرجع سابق، ص ٨٩.

الأهداف أو المقاصد، التي يوجه من أجلها الملك قواه القهرية[1]؛ فالملك الطبيعي وهو أدنى أنواع الملك هو "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة " أي مصالح النخبة الحاكمة وأغراضها، والملك السياسي وهو النوع الأرقى الذي يراعي اعتبارات المصلحة العامة فهو "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"، وأخيراً هناك الخلافة وهي أصلح أنواع الملك وهي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"، وبعبارة أخرى هي توظيف قوى الضبط التي يملكها السلطان، من أجل تطبيق الشرع الذي شرعه الخالق في مختلف جوانب الحياة.

وفي هذا المبحث سنتناول أبرز الجوانب الخاصة بالتصور الإسلامي لممارسة الضبط في الفقه السني، مع التركيز على نظرية العقوبات على وجه التحديد، ونخصص لذلك أربعة مطالب يتناول أولها نظرية الضبط في الشريعة الإسلامية ثم تتناول الثلاثة الباقية تباعاً الأنماط المختلفة للضبط في نظرية العقوبات، والتي تشمل الضبط الجنائي، والضبط السياسي والديني، ثم الضبط الخارجي.

المطلب الأول

نظرية الضبط في الشريعة الإسلامية

تنبع نظرية الضبط في الشريعة الإسلامية، وتتفرع من نظرية أخرى أساسية هي نظرية المصالح، ومؤدى تلك النظرية أن المقصد العام للشارع من تشريع أحكام شريعته، هو تحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة؛ بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم، وقد صنف علماء الأصول تلك المصالح إلى فئات؛ منها ما هو ضروري مثل حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، ومنها ما يندرج في فئة أقل وهي الحاجيات، ومنها ما يقع في فئة ثالثة هي التحسينات، وإنما غاية الشرع ومقصده هو المحافظة على تلك المصالح.

وبناء على ذلك، فإن أحكام الشرع الآمرة والناهية، إنما تقع بين أحد صنفين: الأول أحكام تهدف للمحافظة على المصالح من جهة الوجود، أي إيجاد تلك المصالح وتحقيقها

(١) انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٧٠.

على سبيل الابتداء، مثل: الصلاة والزكاة والأحكام الخاصة بالزواج والميراث والمعاملات المالية... الخ[1]، أما النوع الثاني فهو الأحكام الرامية إلى المحافظة على المصالح من جهة العدم، بمعنى الدفاع عن تلك المصالح ودفع ما يهددها وردع من يخل بها، يتغلغل مفهوم الضبط في كلا الجانبين؛ فالدولة أو السلطة الإسلامية يتعين أن توظف ما لديها من قوة من أجل فرض أحكام الشرع وتطبيقه في مختلف المجالات، سواء منها ما يتعلق بالعبادات أو المعاملات، وضمان عدم الإخلال بها، وهذا هو السبب الذي من أجله وجدت الإمامة أو الدولة، ولمّا كان من الصعوبة بمكان رصد الدور الضبطي الذي تقوم به الدولة في حفظ المصالح من الجانبين، الأمر الذي يشمل جوانب الشريعة كافة، فإننا سنركز على جانب معين أكثر صلة بالممارسة المباشرة للضبط من جانب السلطة على سلوك الأفراد والجماعات هو نظرية العقوبات.

نظرية العقوبات في الشريعة الإسلامية

تهدف منظومة العقوبات في الشريعة الإسلامية إلى غاية أساسية، هي حفظ المصالح من جانب العدم، فمن أحكام الضبط ما يهدف للدفع عن الضرورات من المصالح، مثل: أحكام الجهاد وقتل المرتدين ومواجهة أهل البدع والأهواء، والتي تهدف لحفظ الدين والدفاع عنه، وأحكام القصاص والدية والكفارة دفاعاً عن النفس، وحد الخمر دفاعاً عن العقل، وحدود القذف والزنى دفاعاً عن العرض، وفي إطار الحاجيات شرع الدين أحكاماً للضبط؛ تهدف إلى رفع الحرج واليسر بالناس مثل: جعل الدية على العاقلة تخفيفاً عن القاتل الخطأ، ودرء الحدود بالشبهات وجعل لولي المقتول حق العفو عن القصاص من القاتل، وأخيراً هناك من أحكام الضبط ما يقع في إطار التحسينات مما تقتضيه المروءة ومكارم الأخلاق مثل تحريم قتل النساء والصبيان في الجهاد وتحريم المثلة والغدر وقتل الأعزل...الخ [2]

وأحكام العقوبات في المنظومة الإسلامية تتدرج في مدى إلزامها طبقاً لموقعها في أي من الفئات السابقة؛ فما يقع في إطار حفظ الضرورات الخمس هو غالباً يحظى بأقصى

---

(١) يوسف حامد العالم، مرجع سابق، ص ٢٢٦.

(٢) حول هذا التصنيف لأحكام الضبط انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ١٩٨-٢٠٤.

درجات الإلزام التي نعبر عنها بـ **الحدود**، وما يقع في نطاق حفظ الحاجيات هو الأقل إلزاماً ويليه ما يرتبط بالمحافظة على المصالح التحسينية، بل إن جانباً مهماً من جوانب الضبط يرتبط بالوسائل المفضية إلى المصالح،[1] وتقع تلك الأحكام الضبطية غالباً في باب سد الذرائع أو حسم الوسائل المفضية إلى الفساد. وتشكل أحكام الضبط التي تنتمي إلى النوعية الأخيرة مجالاً أساسياً لعقوبات التعزير المتروك تقديرها لولي الأمر، حيث لم ينص الشارع على عقوبة بشأنها.

تنتمي أغلب أحكام الضبط العقابية في الشريعة الإسلامية إلى نوعية "العقوبات الموجهة إلى جرائم فعلية واقعة، ولم يعتمد الشرع في أحكامه المنصوص عليها منحى تحرزي أو وقائي، إلا بقدر ما تمثله العقوبات الحاسمة المطبقة على جرائم فعلية من عبرة للجرائم المستقبلية، بينما فتح الفقه الباب على مصراعيه أمام الأحكام التي تستهدف أساساً الردع أو التحرز من خلال أبواب التعزير، التي رأى الفقهاء أنها تعطي للأمة الحق في ضبط كل ما يقع في إطار المعاصي، التي لم ينص الشارع على عقوبات بشأنها، وتثير تلك النقطة تحديداً إشكالية خطيرة، تتعلق بتجاوزات السلطة وكيفية ضبط سياساتها القمعية، بحيث لا تخل بالحقوق الأساسية والشرعية للرعية أفراداً وجماعات من منطلق التحرز.

تتجه أحكام الضبط العقابي طبقاً للشريعة إلى **الجرائم أو الجنايات** وهي محظورات بالشرع زجر عنها الله بحد أو تعزير[2]، وتتضمن تلك الأحكام **عقوبات** أو حدود شرعية وهي: "زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر وترك ما أمر به، ما يردع به ذا الجهالة حذراً من ألم العقوبة وخيفة من نكال الفضيحة، ليكون ما حظر من محارمه ممنوعاً، وما أمر به من فروضه متبوعاً، فتكون المصلحة أعم والتكليف أتم"[3].

---

(١) الوسائل هي الطرق المفضية إلى المصالح أو المفاسد، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، والى أقبح المفاسد أقبح الوسائل، والى ما يتوسط متوسطة، وربما عبر عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاح المالكية. انظر، يوسف حامد العالم، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٢) **الفراء**، مرجع سابق، ص ٢٥٧، وعرفها ابن قدامة بأنها: "كل فعل عدوان على نفس أو مال". انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣١٨.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٧٥-٢٧٦.

وتنقسم العقوبات في الشريعة الإسلامية من حيث مصدرها إلى قسمين كبيرين هما الحدود والتعزيرات، أما **الحدود** فهي عقوبات قدرها الشارع سواء في القرآن أو السنة، وأما **التعزيرات** فهي عقوبات غير مقدرة أو تأديب على ذنب لا حد فيه ولا كفارة.[١] وبالنظر إلى الصلة الأقوى والأوثق بين الحدود والشريعة فقد احتلت **الحدود** في نظرية الضبط في الفقه السياسي -بل وفي الفقه الإسلامي عموماً- مكاناً عظيماً، حيث تعد من أكثر الأبواب التي استندت أحكامها إلى نصوص قطعية الثبوت والدلالة سواء في القرآن أو السنة النبوية.

قنن الفقه الإسلامي **منظومة الحدود**، انطلاقاً من مفهوم فقهي مهم لتصنيف الأحكام الشرعية، وهو تمييز **حق الله من حق المكلف**، فما هو من حقوق الله ينصرف إلى حدود وحقوق عامة "ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم، وكلهم محتاج إليها".[٢] وهي وفق المصطلحات المعاصرة أحكام قصد بها مصلحة المجتمع، وتشمل تلك الحدود أنواعاً من العقوبات الكاملة مثل حد الزنا والسرقة والبغاة، وأنواعاً من العقوبات القاصرة مثل حرمان القاتل من الإرث، وعقوبات فيها معنى العبادة كالكفارة لمن قتل خطأ.[٣]

وتلك **الحدود كلها حق خالص لله**، وتشريعها لتحقيق مصالح الناس العامة، ولـيس للمكلف الخيرة فيها وليس له إسقاطها، لأن المكلف لا يملك إلا حق نفسه".[٤] ويجب على الولاة البحث عن ذلك النوع من الحدود أو الحقوق وإقامته من غير دعوى خاصة به، أي أنه اختصاص خالص للدولة يتعين عليها القيام به[٥]، كذلك يجب إقامة هذا النوع من الحدود على الناس دون تفرقة بين شريف ووضيع، فالناس جميعاً متساوون أمام الحدود

---

(١) عبد الرحمن الجزيري، مرجع سابق، القسم الخامس "قسم العقوبات الشرعية"، ص ٢.

(٢) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٣) عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٢١٣.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٥) حول الآثار الإجرائية الناتجة عن التفرقة بين ما هو حق لله وما هو حق للمكلف خاصة فيما يتعلق بحدود دور الدولة أو الفرد في تحريك الدعوى انظر: محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي** (الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣م)، ص ٨٩ وما بعدها.

والحقوق التي هي من حقوق الله، ولا تحل الشفاعة مع الحد ما وصل إلى نظر السلطة العامة وإن جازت الشفاعة أو تنازل المجني عليه عن حقه قبل نظر الإمام لها، "ومن عطله لذلك وهو قادر على إقامته، فعليه لعنة الله وملائكته والناس أجمعين، ولا يُقبل منه صرف ولا عدل وهو ممن اشترى بآيات الله ثمناً قليلاً."[1]

أما النوع الثاني من الحقوق والحدود وهو ما كان حقاً للمكلف فهو ما شرعه الله لمصلحة الأفراد الخاصة، فلأصحابه الخيرة في إسقاطه والعفو عنه؛ لأن المكلف لا يملك أن يسقط إلا حق نفسه، ومثل تلك الأحكام تضمين ما أتلف المال بمثله، ويرى علماء الأصول أن ثم طائفة أخرى من الحقوق والحدود يختلط فيها حق الله بحق المكلفين؛ فما غلب عليها حق الله جرى عليها حكم النوع الأول من الحقوق والحدود مثل جريمة القذف، أما ما غلب عليها حقوق المكلفين فيجري عليه حكم النوع الثاني من الحدود من جواز العفو والتنازل لصاحب الحق؛ ومثال ذلك عقوبة القصاص في القتل والجراح، إذ جعل للمجني عليه أو لولي المقتول الكلمة الأولى في توقيع عقوبة القصاص بالمثل أو قبول الدية أو العفو عن الجاني.[2]

حدود السلطة الضبطية العقابية لحكومة الخلافة

من الثابت أن باب العقوبات في الفقه الإسلامي هو باب متسع، ولم يقتصر الاتساع على باب الحدود المقدرة شرعاً، والتي يحوطها سياج من الشروط الملزمة للرعية والدولة على حد سواء، وإنما يكمن أخطر جوانب الاتساع في تلك الاختصاصات في باب التعزير، فقد استقر العمل على أن يرجع تقدير العقوبات على المعاصي والمحرمات أو ترك الواجبات التي لم يرد في النصوص الشرعية عقوبة معينة لها إلى اجتهاد الأئمة وأولي الأمر، ولذلك كان التعزير من أوسع الأبواب في الشريعة الإسلامية، واختلف المجتهدون فيه وفي تحديد عقوباته اختلافاً كثيراً.[3]

---

(١) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٢) حول الأنواع المختلطة من الحقوق. انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص ٢١٤.

(٣) حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ٢٧٨. وكذلك حسن على الشاذلي، مرجع سابق، ص ٤٤.

وبناء على ما سبق، فإن **السياسة الضبطية ترتب على الحكومة الإسلامية مسئوليات جسيمة، منها ما يتعلق بتنفيذ العقوبات فحسب إذا كانت حدوداً، ومنها ما يتعلق بتقدير العقوبات وتنفيذها على سائر المعاصي، بما لا يتجاوز ولا يتعارض مع نصوص الشريعة وقواعدها**، ولقد عبر العديد من الأئمة والفقهاء في نصوص كثيرة عن جسامة المسئولية الواقعة على عاتق الحكام؛ للقيام بمسئوليتهم تلك والتي تعني في وجهها الآخر حفظ الضرورات الخمس على سائر المسلمين وأهل الذمة ودفع الاعتداء عليها، ومن تلك النصوص التي تعبر عن إدراك الفقهاء لجسامة وظيفة الضبط التي يحملها الأئمة على عاتقهم نص للعالم والفقيه الطرطوشي، مخاطباً يوسف بن تاشفين أحد ملوك المرابطين:"لقد ابتليت بأمر لو حملته السماوات والأرض لانفطرت، ولو حملته النجوم لانكدرت، واعلم يا أبا يعقوب أنه لا يزني فرج في ولايتك ومدى سلطانك طول عمرك إلا كنت المسئول عنه والمطالب به والمرهن بجريرته، ولا يُشرب فيها نقطة مسكر إلا وأنت المسئول عنها، ولا يُنتهك عرض مسلم إلا وأنت المطالب به، ولا يُتعامل بالربا إلا وأنت المأخوذ به، وكذا سائر المظالم وكل حرمة انتهكت من حرمات الله تعالى فعهدتها عليك لأنك قادر على تغييرها، فأما ما خفي عليك من ذلك فأنت المبرأ منه".[١]

وتفرض تلك المسئوليات على الدولة أعباء جسيمة، سواء من حيث الموارد المالية أو القدرات المؤسسية اللازمة للقيام بهذا الدور[٢]، غير أن التحدي الخطير الذي يطرحه هذا الدور على النظرية السياسية الإسلامية، إنما يكمن في وضع حدود لضبط التصرفات والقدرات القمعية للدولة، بما لا يؤدي بها إلى الطغيان والإطاحة بالحقوق التي كفلتها الشريعة للفرد والجماعة بدعوى دفع المعاصي ودرء قوى الفساد.

---

(١) ابن الأزرق، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٢) من تلك المؤسسات التي عرفها تاريخ الدولة الإسلامية، قضاء المظالم (الذي يختلط فيه كما أشرنا سلفاً الطابع القضائي بالطابع التنفيذي) ومؤسسة الحسبة إلى جانب تشكيلات متعددة من الجنود المحترفين، للقيام بكل نوع من أنواع الضبط، منها كما عدد الإمام الجويني مثلاً: "جنود مندوبون لنفض حريم البلاد عن المتلصصين ذوي العرامة "أي ما يعرف حالياً بالشرطة. "ومنهم متصرفون في البلاد لردع النابغين من أهل الفساد "وهم أقرب إلى الأمن العام والأمن السياسي"، ومنهم مرتبون في مرابطة الحصون والقلاع "أي أقرب إلى حرس الحدود" وآخرون في المراقب والمراصد والنجدة الكبرى "أي الجيش. انظر: الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٢٨١.

وقد تباينت **اتجاهات الفقهاء بشأن التوسع أو التضييق من القدرات القمعية لمؤسسة الحكم**، وقد أورد إمام الحرمين الجويني إشارة ثمينة إلى الجدل بين اتجاهين فقهيين؛ يرى أحدهما التوسع الشديد في قدرات الدولة القمعية والضبطية بدعوى احتواء المعاصي والشرور، التي استشرت مع تباعد العهود عن عهد النبوة والصحابة، بينما يرى الاتجاه المقابل، الذي مثله الجويني نفسه الحد من سلطة الدولة بقيود الشريعة، مؤكداً أن فتح المجال سيؤدي إلى الإطاحة بالشريعة نفسها، و"مضادة ما ابتعث به سيد الأنبياء"[1].

يرى الجويني أن الاتجاه الأول في الفقه قد استند إلى منهج الإمام مالك الذي أطلق سعة هائلة أمام ولاة الأمر خاصة في مجال تقدير ووضع العقوبات التعزيرية إلى حد القتل، وكان يرى -وفق ما نُقل عنه- أن للإمام أن يقتل ثلث الأمة في سبيل استصلاح ثلثيها[2]، ويذكر الجويني في معرض مساجلته **أهم الاتجاهات التي سار فيها أنصار التشدد في الضبط** ومنها: تعطيل التخفيفات التي جرى العمل بها في مجال الضبط في صدر الإسلام، بدعوى ارتباطها بوجود الصحابة والتابعين وخيرة أهل الإسلام، الأمر الذي لم يعد الحال عليه في العصور التالية[3]، ومن ذلك تضييق العلماء الخيارات الجزائية الشرعية المتاحة على المسلمين إلى أشدها ردعاً لهم عن ارتكاب المعاصي استسهالاً للكفارات[4]، وهناك الإسراف في مجال وسلطة التعزيرات المفتوحة أمام ولي الأمر مثل القتل وإطالة أمد الحبس[5]، ومما يراه أنصار التشدد كذلك الأخذ بالعقاب الفوري دون تحذير، ونصح العاصين فيما ينص فيه الشرع على ذلك، مثل استتابة المرتدين أو مناظرة البغاة، إلى جانب الأخذ بالظن والنوايا، وعدم الاعتداد بظواهر الأقوال والأفعال، مثل إفتاء بعض السلف بعدم قبول توبة الزنديق بعدما ظهرت زندقته.[6]

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ٢١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

(٤) يذكر الجويني في هذا السياق واقعة شهيرة، تذكر كثيراً في كتب التراث، هي إفتاء الفقيه المالكي يحيى بن يحيى لأحد ملوك الأندلس، بضرورة الصوم شهرين متتابعين تكفيراً عن الوقاع في نهار رمضان والامتناع عن طرح الخيارات الشرعية، التي أتاحها الشرع ومنها العتق وإطعام ستين مسكيناً بحجة استصلاح هذا الملك وردعه عن ارتكاب هذا الذنب، فيما عده الجويني خيانة للشرع. انظر: المرجع السابق، ص ٢٢٣.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٣٠.

يرد الجويني على أنصار هذا الاتجاه، إلى التأكيد على أنه لا يقل خطورة أو خروجاً عن الشرع عن الظواهر التي يتصدى لها؛ فهو ينصب الآراء والتقديرات المختلفة للعلماء والأئمة مرجعاً على الشرع وليس العكس، ويعطل أحكامه التي كما تضمنت العزائم فقد أباحت من الرخص، كما أن مثل ذلك الاتجاه سيؤدي في النهاية إلى الانسلال من قواعد الشرع بدعوى استصلاح البشر، فإن "من ظن أن الشريعة تُتلقى من استصلاح العقلاء ومقتضى رأي الحكماء، فقد رد الشريعة واتخذ كلامه هذا إلى رد الشرائع ذريعة".(١)

رغم عدم وجود كتابات فقهية عنيت خصيصاً بتحديد القيود الشرعية الواردة على سلطة الحكومة في الضبط والعقاب، فإن المصادر الإسلامية في فقه العقوبات وغيره، لا تخلو من إشارات عديدة متناثرة في المباحث المختلفة، بشأن تلك القيود، نعني في هذا السياق بأكثرها عمومية:

أولاً: أحكام الشرع.

تنبع مجمل القيود من إطار عام هو نصوص الشريعة، فما نص الشرع عليه من حقوق وأطر مشروعة للأفراد والجماعات، لا يجوز للسلطة انتهاكه دون مقتضى أو ضرورة، فلا اجتهاد مع ظهور النص إلا بصفة استثنائية مؤقتة، حيث الضرورات تبيح المحظورات.

ثانياً: العدل

يشرح الماوردي معنى العدل في هذا السياق، بألا يعاقب ولي الأمر إلا على ذنب ولا يعفو إلا عن إنابة، وألا يبعثه السخط على اطّراح المحاسن، ولا يحمله الرضا على العفو عن المساوئ، و أن يكون جزاء الأفعال بحسبها إحساناً أو إساءة، بما يستوجب بها ثواباً أو عقاباً(٢)، كما يشير عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أهمية معنى التوسط في منهج العدل في الأحكام بقوله: "لا يصلح هذا الأمر إلا بشدة من غير تجبر ولين من غير وهن".(٣)

ويتجلى العدل في التشريع الجنائي الإسلامي، في العديد من السمات الموضوعية

---

(١) راجع ردود الجويني على ذلك الاتجاه في: المرجع السابق، ص ٢١٩-٢٣١.

(٢) الماوردي، أبو الحسن، **الوزارة: أدب الوزير**، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٣) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١١٨.

منها؛[1] **أولاً**: الأخذ بمبدأ ألا جريمة ولا عقوبة بغير نص والمعروف في الفقه القانوني بقاعدة الشرعية Legality. وهو المبدأ المعبر عنه شرعاً بقاعدتي "لا تكليف قبل ورود الشرع"، و"أن الأصل في الأشياء هو الإباحة". **ثانيا**: مبدأ عدم رجعية النصوص الجنائية إلى الماضي. **ثالثاً**: مبدأ المساواة أمام النصوص الجنائية. **رابعاً**: أن أهداف العقوبة متعددة، أهمها إمضاء الجزاء العادل مقابل الجريمة، والزجر أو الردع الاجتماعي عن ارتكاب الجرائم مستقبلاً، وإصلاح الجناة.

ثالثاً: النصح للرعية

والنصح مصطلح انصرف في المفهوم الإسلامي إلى النصيحة استصلاحاً، كما حمل في الوقت نفسه معنى إحاطة المنصوح بالرعاية والإخلاص "وقد ورد في الأثر عن الرسول ﷺ أكثر من حديث يوجب على الأئمة النصح للرعية مثل قوله: «**ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه لم يجد رائحة الجنة**».[2]

وقد جعل الرسول ﷺ المقابل لنصح الرعية غش الرعية: «**ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة**». وقد فسر ابن حجر غش الإمام الرعية، بأنه يكون: "بظلمه لهم بأخذ أموالهم أو سفك دمائهم أو انتهاك أعراضهم وحبس حقوقهم، وترك تعريفهم ما يجب عليهم في أمر دينهم ودنياهم، وبإهمال إقامة الحدود فيهم وردع المفسدين منهم، وترك حمايتهم ونحو ذلك".[3]

رابعاً: الرفق ورفع الحرج

وهو مبدأ مستقر في الشريعة الإسلامية نص عليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (**الحج**: ٧٨) وقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ (البقرة: ١٨٥). كما أكد الرسول ﷺ على تلك القاعدة في أكثر من موضع

---

(١) انظر: محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٥٩-٧٨.

(٢) أخرجه البخاري، أنظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لأبن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتب الأحكام، باب "من استرعى رعية فلم ينصح"، رقم الحديث ١٨٥٠، ج١٣، ص ١٣٥.

(٣) **أخرجه البخاري، أنظر المرجع السابق**، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، رقم الحديث ٧١٥١، ج ١٣، ص ١٣٦.

منها قوله ﷺ: «**إن الله يحب الرفق في الأمر كله**»[1]، وقوله ﷺ: «**من شاق شقق الله عليه يوم القيامة**»[2]، ثم أمره الصريح ولاته إلى اليمن: «**يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا**».[3]

خامساً: درء الحدود بالشبهات

وقد استندت تلك القاعدة إلى قول الرسول ﷺ: «**ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم**»، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة"، وهذه القاعدة من القواعد المستفيضة وفروعها في كتب الفقه كثيرة، خاصة عند علماء الحنفية، ومن فروع هذه القاعدة في كتب الحنفية: عدم قبول الشهادة بحد متقادم إلا في القذف، وذلك إذا لم يكن هناك عذر، كذلك لا يُستحلف في الحدود، لأن الاستحلاف لرجاء النكول، وفيه شبهة وهي دارئة للحد، ومنها رجوع المقر بالزنا عن إقراره، فإنه يُقبل ويُخلى سبيله، وأن لا قطع إذا سرق الإنسان مال أصله وإن علا، وفرعه وإن سفل... الخ.[4] وقد اخُتلف مع الحنفية حول التوسع في الشبه، وإن أقرت سائر المدارس بصحة المبدأ، واختلفت في التوسع أو التضييق في تطبيقاته، مما يدل على احتياط الفقهاء الإسلاميين في تنفيذ الحدود وعنايتهم بدرئها.

ومن المفارقة أن هذا المبدأ الذي ُطبق على الحدود -وهي من أعلى وألزم الأحكام الشرعية- لم ينسحب قياساً إلى مجال التعزيرات، التي تخضع لتقدير أولى الأمر ولا تحظى بما للحدود من قيمة شرعية[5]، بل على العكس قال الفقهاء بأن التعزير يثبت مع الشبهة، وقالوا فيه: "يثبت بما يثبت به المال، ويجري فيه الحلف، ويُقضى فيه بالنكول".[6]

---

(١) أخرجه البخاري عن عائشة، أنظر: المرجع السابق، "كتاب الأدب"، باب الرفق في الأمر كله، رقم الحديث ٦٠٢٤، ج١٠، ص ٣٦٣.

(٢) أخرجه البخاري، أنظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب من شاق شقق الله عليه، رقم الحديث ٧١٥٢، ج ١٣ "كتاب الأحكام"، ص ١٣٨.

(٣) أخرجه البخاري، أنظر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، رقم الحديث ٤٣٤١، ٤٣٤٢،ج٧، ص ٦٥٧-٦٥٨.

(٤) حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

(٥) حول نقد هذا المنحى من جانب الفقهاء وما يحمله من مخاطر وآثار على توازن النظام الجنائي الإسلامي، انظر، محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**، مرجع سابق، ص ١٠٤-١٠٨.

(٦) حسن أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص ٢٦٠.

سادساً: تحريم التعذيب والمثلة

وقد ورد هذا النهي صريحاً في سنة الرسول ﷺ في أكثر من موضع، فقد روى كلا من هشام بن حكيم بن حزام وعياض بن غنم، أن رسول الله ﷺ قال: «**إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا**».[1] وعن المثلة فقد نهى رسول الله ﷺ، مشدداً عنها حتى في قتال الكفار إلا على سبيل القصاص، قال عمران بن الحصين رضي الله عنه: "ما خطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا أمرنا بالصدقة ونهانا عن المثلة حتى الكفار إذا قتلناهم".[2]

في السطور التالية نتناول الأنماط المختلفة للضبط العقابي، وما ينطوي عليه كل منها من أحكام شرعية تحدد الإطار المثالي لممارسته، وتشمل تلك الأنماط كل من الضبط الجنائي والمدني، والضبط السياسي والديني، والضبط الخارجي، حيث نخصص لكل منها مطلباً خاصاً.

المطلب الثاني
الضبط الجنائي

تندرج موضوعات الضبط الجنائي في ثلاثة أقسام كبرى من العقوبات هي: **الحدود والقصاص والتعزير**؛ **فالحدود** هي العقوبات التي قدرها الشارع سبحانه وهي أنواع محددة ومحدودة من العقوبات، مثل: حد الزنا والقذف والسرقة، أما **القصاص** فهو معاقبة الجاني بمثل جنايته سواء في النفس أو الأعضاء، وقد نص القرآن الكريم على مبدأ القصاص بالمثل في النفس والأطراف دون تحديد لتطبيقات ذلك المبدأ التي هي بطبيعتها غير متناهية، ولهذا أدخله بعض الفقهاء مثل الشافعية والمالكية في تعريفاتهم للحدود[3]، أما **التعزير** فهو

---

(١) صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب البر والصلة، باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير الحق، رقم الحديث، ٤٧٣٤.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، مرجع سابق، كتاب الجهاد باب النهي عن المثلة، رقم الحديث ٢٢٩٣. وانظر في الاستدلال منه ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ٨٢. وحول ظروف هذا المنع وملابساته بعد سرية كرز بن جابر إلى العرنيين انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مجلد ٢، ج ٤، ص ١٨١.

(٣) انظر: الجزيري، مرجع سابق، ص ١-٢ لم يدخل الحنفية القصاص في الحدود لأنه حق للعباد.

التأديب أو العقوبات على معاص وذنوب أوردها الشرع، ولم يورد بشأنها عقوبات، فلم يرد بشأنها حد ولا كفارة.

تمثل العقوبات الشرعية الركيزة التي يقوم عليها حماية المصالح الضرورية التي قصدها الشرع؛ إذ عليها يتوقف حفظ النفوس والأعراض والأموال والعقول من جهة العدم ومن ثم حفظ النظام الاجتماعي، ولهذه الأهمية فقد ارتبط لفظ تطبيق الشرع غالباً في أذهان العامة بتطبيق العقوبات الجنائية والحدود الشرعية، وسنتعرض في هذا المطلب إلى كل من الفروع السابقة في الضبط الجنائي.

١- الحدود

هي العقوبات التي قدرها الشارع وعدها من حقوق الله تعالى، لا مجال لتقديرات البشر فيها ﴿**وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**﴾ (الطلاق:١) ويرجع وصفها هذا إلى مساسها بمصالح عامة للخلق، مثل الأعراض والأموال والعقول فجعلها الله تعالى من حقوقه تعظيماً لشأنها وخطرها.

والمتفق عليه من الحدود الفردية الجنائية ثلاثة هي: حد الزنا والقذف والسرقة، وعد أغلب الفقهاء شرب الخمر من الحدود بينما رأى قلة أنه من التعزيرات لعدم ورود مقدار العقوبة في القرآن كسائر الحدود.

أولاً: حد الزنا

الزنا في الإسلام هو كبيرة من أعظم الكبائر تمس سلامة الأنساب والأعراض، وترجع خطورة تلك الجريمة إلى اتصالها بصميم القاعدة الاجتماعية التي يقوم عليها المجتمع وهي الأسرة، لذلك غلظ الشارع في عقوبتها وأوصى المؤمنين ألا تأخذهم رحمة ولا شفقة بجناتها، وأن يتم تطبيق العقوبة علناً إمعاناً في الردع، وقد ميز في تطبيق حد الزنا بين درجتين مراعاة للظروف الاجتماعية والنفسية للفرد على أساس معيار معين هو الإحصان.

وينصرف معنى الإحصان إلى مدى توفر عدد من الشروط المهمة للمكلف، بما لا يبرر له ارتكاب تلك الجريمة؛ وأهم تلك الشروط هو تمتعه بالزواج الصحيح. إلا أن الإحصان يضم كذلك مجموعة أخرى من الشروط مثل الحرية والبلوغ والعقل. وقد اختلف بين

المذاهب حول اعتبار الإسلام من شروط الإحصان[1]، فمن افتقد أيا من تلك الشروط فهو غير محصن ولا تُطبق عليه عقوبة المحصن، وعقوبة الزنا للمحصن هي الرجم حتى الموت بعد ثبوت الجريمة بالإقرار أو الشهادة أو البينة.[2] أما عقوبة غير المحصن فهي الجلد مائة جلدة، وتخفض تلك العقوبات لبعض الفئات إلى النصف مثل الرقيق سواء كان بكراً أو محصناً.

ثانياً: حد السرقة

نص على حكمه في الآية السابعة والثلاثين من سورة المائدة، وهو حد من الحدود الثابتة في الكتاب والسنة والإجماع، ويرتبط هذا الحد بحفظ واحدة من المصالح الضرورية التي قصد الشرع حمايتها وهي المال، ويقضي حكم السرقة بقطع يد السارق أيا كان ذكراً أو أنثى أو عبداً أو حراً، مسلماً أو غير مسلم، وقد استهدف من تشديد العقوبة على تلك الجريمة الزجر باعتبار السرقة والاعتداء على الأموال والممتلكات يمثل خطورة على النظام الاجتماعي ويفتح الطريق لتهديد سائر المصالح مثل الأعراض والأنفس.

ثالثاً: حد الحرابة

المحاربون أو المفسدون في الأرض هم طوائف أو جماعات، ممن يحترفون قطع الطريق وتهديد الآمنين الغافلين والاعتداء على نفوسهم وأموالهم وأعراضهم والإضرار بالأمن العام، ويطلق البعض على تلك الجريمة "السرقة الكبرى" إشارة إلى ارتباطها بجنس جريمة السرقة[3]، إلا أن ذلك الوصف يُعد من قبيل التبسيط الشديد؛ لأن تلك الجريمة هي في واقع الأمر، جريمة مركبة غالباً ما تنطوي على جرائم السرقة والقتل والجراح، فيما دون

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٦-٤٧. وانظر أيضا: ابن جُزَيّ، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

(٢) لم يرد حكم الرجم في القرآن وإنما بالسنة النبوية المتواترة والإجماع. وقال الفقهاء إن الرجم كان آية في القرآن ثم نسخت وبقي حكمها. ولهذا فقد قال الخوارج خلافاً لسائر المذاهب بأن عقوبة الزنا هي الجلد مائة للبكر والثيب تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢). وقالوا لا يجوز ترك كتاب الله الثابت بطريق القطع واليقين لأخبار آحاد يجوز الكذب فيها ولأن هذا يفضي إلى نسخ الكتاب بالسنة وهو غير جائز" انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٢١. وانظر أيضاً: الجزيري، مرجع سابق، الجزء الخامس "قسم العقوبات الشرعية"، ص ٤٨.

(٣) يوسف حامد العالم، مرجع سابق، ص ٥٥٠.

النفس واغتصاب الأعراض، لذلك عظم الشارع من عقوبتها وجعلها جامعة أو مهيمنة على سائر أنواع العقوبات الشرعية، ومما يزيد من خطورة تلك الجريمة، ارتباطها بعناصر تحدي سلطة الدولة وشريعة الجماعة مثل: حيازة المحاربين للقوة، وامتناعهم أو لجوئهم إلى أماكن بعيدة عن سلطة الإمام، ثم المجاهرة بارتكاب المعصية بخلاف السرقة وسائر الجرائم العادية التي تتم غالباً خلسة أو في الخفاء، ولتلك الأسباب في مجملها يمكن فهم تغليظ الشارع للعقوبة.

وقد نصت الآية الثالثة والثلاثين من سورة المائدة، والتي تناولت حكم الحرابة على أن عقوبة المحاربين هي قتلهم أو صلبهم أو قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو النفي في الأرض، وتنطبق تلك الأحكام على الفرد والجماعة من المحاربين على السواء، وقد اجتهد الفقهاء في تقنين حكم الحرابة على أساس ترتيب تلك العقوبات وربط كل منها بجناية من الجنايات، التي تنطوي عليها الحرابة، قياساً على أحكام الشرع في الجرائم المشابهة؛ مثل تنفيذ عقوبة القتل فيمن قتل من المحاربين، والقطع من خلاف في نهب الأموال، والنفي فقط إذا ما قطعوا الطريق دون ارتكاب أي من تلك الجرائم... الخ. وقد اختلف الفقهاء في تصنيف تلك العقوبات حسب الجرائم[1].

وقد نص الشارع على قبول توبة المحاربين، إذا تابوا في منعة أي قبل المقدرة عليهم.[2] وفصّل الفقهاء في هذا الحكم، فرأى الشافعي أن توبة المحارب تسقط عنه جميع حدود الله سبحانه ولا تسقط عنه حقوق الآدميين، أما مالك فقال: إن التوبة في المنعة تضع عن المفسد في الأرض جميع الحدود والحقوق إلا الدماء، كما تعددت أقوال الفقهاء غيرهما في شأن شروط توبة المحاربين.[3]

رابعاً: حد القذف

القذف هو رمي المحصن بالزنا، دون دليل من شهادة كاملة أو بينة أو إقرار[4]، وحد

---

(١) الجزيري، مرجع سابق، ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٢) آية ٣٤ من سورة المائدة.

(٣) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٤) المقدسي، مرجع سابق، ص ٢٨٥.

القذف هو عقوبة مكملة لعقوبة الزنا، من حيث مقصدها في حفظ الأعراض؛ فإذا كان حد الزنا قد قصد محاربة الفاحشة بالفعل، فقد استهدف حد القذف محاربة تفشي الفاحشة واستباحة أعراض الناس بالقول.

حدد القرآن الكريم حد القذف في الآية الرابعة من سورة النور، حيث نصت الآية على عقاب من يتهم آخر بالزنا دون بينة أو إثبات بالجلد ثمانين جلدة. ويضاف لتلك العقوبة البدنية عقاباً أدبياً جسيماً يفقد معه القاذف جانباً مهماً من أهليته كمواطن مسلم؛ ويتمثل ذلك في اعتباره فاسقاً غير مقبول الشهادة طوال حياته، مع ما يترتب على فقده عدالته وعدم أهليته لتولي أي من الولايات.

وقد اتفق جمهور الفقهاء على أن حد القذف لا يُقام على القاذف، إلا إذا طلب المقذوف إقامة الحد على قاذفه؛ "لأنه حقه من حيث رفع العار الذي لحقه، فلو عفا عنه وتركه ولم يطلب إقامة الحد عليه فلا يُقام الحد عليه"[١]، فهو حق مختلط بين حقوق الله والناس.

خامساً: حد الخمر

حد الخمر قد ثبت بالسنة عن الرسول ﷺ، ولم يرد النص في القرآن الكريم على عقوبة مقدرة رغم النهي الصريح عن شرب الخمر، وجمهور الفقهاء على اعتبار عقوبة شارب الخمر من الحدود، إلا أن بعضهم نفى الإجماع على كون عقوبة الخمر حداً وقال: إنها تقع في باب التعزير.[٢]

وقد اختلفت المدارس الفقهية في تحديد عقوبة الخمر؛ فقدرها المالكية وبعض الحنابلة بثمانين جلدة، عملاً بمذهب عمر ﷺ، وخالف ذلك الشافعية وبعض الحنابلة، فقدروه بأربعين جلدة كما ثبت عن الرسول ﷺ، وقالوا إن الزيادة التي أضافها عمر ليست من الحد، وإنما هي تعزير للإمام أن يفعله.[٣]

---

(١) الجزيري، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٢) انظر يوسف حامد العالم، مرجع سابق، ص ٣٩٠.

(٣) المقدسي، مرجع سابق، ص ٥٦٥. وانظر أيضاً الجزيري، مرجع سابق، ص ١٢.

ملاحظات حول السلطة وتطبيق الحدود

اتفقت المدارس الفقهية على أن تطبيق الحدود، هو اختصاص محتكر للدولة أو الإمام ومن ينيبه، وقد استدلوا على ذلك، من صيغة الخطاب الواردة في الآيات المقررة للحدود والتي تخاطب المؤمنين جميعاً، واتفق الفقهاء على أن تلك الصيغة إنما المعني بها الإمام باعتباره النائب عن الأمة[(١)]، ويقول الحنفية: إن الشارع إنما جعل إقامة الحدود إلى الإمام الأعظم أو نائبه، دون كل من قدر على إقامتها من المتغلبة ونحوهم دفعاً للفساد في الأرض، وعدم إشاعة الفوضى في المجتمع؛ "لغلبة عدم قدرة الرعية على رد نفوسهم عن تنفيذ غضبهم في بعضهم بعضا حمية جاهلية لا نصرة للإسلام والشريعة، بخلاف الإمام الأعظم، فإنه ليس له غرض عند أحد دون أحد في غالب الأحوال، لقوة إرادته ولأنه يقدر على تنفيذ حكمه في غيره ولا عكس"[(٢)]، فالسلطة العامة هي بمعنى آخر، أكثر عناصر المجتمع المؤهلة لممارسة الضبط في المجتمع؛ نظراً لما تتصف به من سمات، أهمها الحياد المفترض بين المواطنين، وامتلاك القوة التي تؤهلها لتطبيق العقوبات الشرعية.[(٣)]

والإمام ملزم ليس بتطبيق الحدود فحسب، بل بالقواعد الإجرائية الشرعية لتطبيقها؛ ومن تلك القواعد: أن الإمام لا يطبق الحد بعلمه وإنما بطرق الإثبات التي نص عليها الشرع وهي الشهادة والإقرار والبينة.[(٤)] ولا يجوز للإمام تعطيل الحد بعفو ولا بشفاعة ولا هبة ولا غير ذلك، طالما قد وصلت الجريمة إلى نظر السلطات العامة أو الإمام[(٥)]، كما لا يجوز مصالحة مرتكبي الحدود على مال أو غيره؛ "وهذا المال المأخوذ

---

(١) بل إن العلماء استدلوا من تلك الآيات المخاطبة للجماعة بشأن الحدود على وجوب تنصيب الإمام باعتبار أن الحدود واجب، ووجود الإمام لازم لتطبيق الحد، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. انظر: الجزيري، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٣) في هذا السياق منع بعض الفقهاء قيام السلطات المحلية الأدنى من ولاة الأمصار (حكام الأقاليم) من تطبيق الحدود بالنظر إلى ما يمكن أن يعتري ذلك التطبيق من أخطاء وانحيازات تخالف الشروط والاحتياطات الشرعية فيما أجاز الشافعي وغيره ذلك بتفويض من والي الأمر. انظر رأي كل من الطحاوي وابن القاسم في: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ج ١٣ "كتاب الأحكام"، ص ١٤٦.

(٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٣٢٥.

(٥) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ٦٦.

لتعطيل الحد سحت خبيث. وإذا فعل ولي الأمر ذلك فقد جمع فسادين عظيمين؛ أحدهما تعطيل الحد، والثاني أكل السحت، فترك الواجب وفعل المحرم".(١)

ولتطبيق العقاب في الشريعة الإسلامية آداب دلت عليها السنة وتعين الالتزام بها، مثل الإحسان في القتل أو القتل المشروع الذي يشرحه ابن تيمية بقوله "والقتل المشروع هو ضرب الرقبة بالسيف ونحوه، لأن ذلك أوحى (أي أسرع) أنواع القتل"(٢)، أما الصلب المذكور في حد الحرابة فيقصد به، رفع الجناة على مكان مرتفع ليراهم الناس ويشتهر أمرهم وهو بعد القتل عند جمهور العلماء(٣)، كذلك يُذكر حظر الشريعة للعقاب بالتحريق، حيث أمر الرسول ﷺ بألا يعذب المسلمون بعذاب الله.(٤)

٢- القصاص

القصاص هو معاقبة الجاني بمثل جنايته على أرواح الناس أو عضو من أعضائهم، وقد ثبت القصاص في الشرع بالكتاب والسنة وفعل الرسول ﷺ وإجماع السلف، وقد شدد القرآن على مبدأ القصاص في الدماء والأعضاء، ونص عليه في العديد من آياته(٥)، ويقع القصاص من حيث ما يرمي إليه من مقاصد الشرع في باب حفظ النفس، فقد عظمت الشريعة من حرمة الدم، فورد في القرآن أشد الوعيد لمن يستحل دماء المؤمنين دون حق؛ قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا**﴾ (النساء: ٩٣)، كما ورد في السنة أن القتل بغير الحق هو من أعظم الكبائر وجاء في الحديث «**أكبر الكبائر الإشراك بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين وقول الزور أو قال شهادة الزور**».(٦)

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٨١.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤) ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، مجلد ٣، ج ٦، ص ١٧٣.

(٥) انظر على سبيل المثال: آيتي ١٧٨ -١٧٩ من سورة البقرة، وآية ٤٥ من سورة المائدة، وآية ٣٣ من سورة الإسراء.

(٦) أخرجه البخاري، أنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الديات، باب قوله تعالى: "ومن أحياها"، رقم الحديث ٦٨٧١، ج١٢، ص ١٩٩. كما قال ﷺ: «**دماؤكم وأموالكم**=

وعقوبات القصاص نوعان هما القصاص في القتل، والقصاص في الأطراف. وقد ميزت الشريعة في أحكامها بين جرائم العمد والخطأ وشبه العمد، أما عقوبة القتل العمد فهي القتل، وإن جعل الشارع لولي المقتول سلطاناً، فيخيره الإمام بين القود (العقوبة بالمثل) وبين قبول الدية، أو العفو دون مقابل، أما القتل الخطأ فقد اتفق الأئمة على وجوب الكفارة فيه إلى جانب دية مسلمة إلى أهله، الشق الثاني من القصاص ينصرف إلى الجناية على الأطراف أو الأعضاء، وقد جعلت الشريعة عقوبتها بالمثل بشروط كثيرة أوردها الفقهاء[1]، ولا يجب القصاص في الأعضاء إلا إذا كان عمداً محضاً، فإن كان خطأ لم يجب القصاص بغير خلاف ووجبت الدية أو الأرش.[2]

و"**لا خلاف بين الأئمة على أن القصاص في القتل لا يقيمه إلا أولو الأمر**، كما أجمع العلماء على أن على السلطان أن يقتص من نفسه إن تعدى على أحد من رعيته ظلماً، إذ هو واحد منهم وإنما له مزية النظر لهم، كالوصي والوكيل وذلك لا يمنع من القصاص منه، وليس بين السلطان وبين العامة فرق في أحكام الله عز وجل".[3]

٣- التعزير

هو العقوبة على معاص ليس فيها حد مقدر ولا كفارة، ومرتكبو هذا النوع من المعاصي التي لم يرد لها في الشرع حكم، يعاقبون تعزيراً وتنكيلاً وتأديباً بقدر ما يرى الإمام، وعلى حد كبر الذنوب أو صغرها وبحسب حال المذنب.[4] ويقع جانب كبير من التعزير في باب حسم الوسائل المفضية إلى الفساد، مثل مقدمات الزنا والسرقة والحرابة وشرب الخمر، والتي لم تبلغ حد الجناية الكاملة إلى جانب سائر المعاصي، التي لم يرد

=**وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا**». أخرجه البخاري، أنظر المرجع السابق، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم بعضا، رقم الحديث ٧٠٧٨، ج١٣، ص ٢٩.

(١) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٩٦-٤٧٠. وانظر أيضاً الجزيري، مرجع سابق، الجزء الخامس "قسم العقوبات الشرعية" ص ١٨٣ وما بعدها.

(٢) المقدسي، مرجع سابق، ص ٥٠٨.

(٣) الجزيري، مرجع سابق، ص ١٩٩.

(٤) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ١١٢.

بشأنها حد مقدر[1]، وقد اجتهد الفقهاء في وضع ضوابط وأحكام لعقوبة التعزير، بما يربطها بالشرع وأحكامه، ويحقق لها من ثم الصفة الشرعية، كما ينأى بها عن ترك حياة الناس ودمائهم عرضة للأهواء.

وقد اختلفت المذاهب الفقهية في تقدير حدود التعزير؛ بين القول بأن التعزير لا يبلغ أقل الحدود واختلفوا في ذلك، وبين القول بأن التعزير لا يبلغ بكل جناية حداً مشروعاً من جنس تلك الجناية، أما الإمام مالك فقد أطلق يد الإمام في التعزير؛ فقال أنه لا حد لأكثره، ويجوز أن يتجاوز به أكبر الحدود، وهناك من ولج مسالك التوفيق بين مختلف الآراء[2].

تتنوع عقوبات التعزير تنوعاً كبيراً، فهي تبدأ من التوبيخ والزجر بالكلام إلى الحبس والضرب والنفي والتغريب، كما اختلف الفقهاء بشأن القتل تعزيراً، وأكثر الآراء وضوحاً في هذا الصدد هو رأي الإمام مالك؛ الذي كان يرى للإمام أن يقتل دون قيد في التعزير استصلاحاً للأمة، بينما وضع بعضهم شروطاً لذلك، مثل قصر جواز أن يقتل الإمام تعزيراً على حالات معينة، مثل المفرق للجماعة والداعي إلى البدع في الدين[3]، في حين تحرز بعض الفقهاء من توسيع سلطة الإمام في مجال التعزير، ومن هؤلاء الإمام الجويني، الذي رأى أنه لا يرى للحاكم مجالاً للتوسع في سلطة التعزير، إلا في مجال واحد من العقوبات هو عقوبة الحبس، التي لم يرد حد مقدر في الشرع.[4]

من العقوبات التي أثارت الجدل بين كثير من الفقهاء في مجال التعزير العقوبات المالية، مثل المصادرة أو إتلاف المال محل المعصية أو نقل ملكيته[5]، وقد اختلف الفقهاء في أمر هذا النوع من العقوبات، فرأى بعضهم أنها منسوخة أو أنها ليست من الشرع، مثل الإمام

---

(١) انظر الجزء الخاص بالحسبة في المطلب السابق حيث تعد المجالات المذكورة التي تقع في نطاق الحسبة هي مجالات التعزير نفسه.

(٢) حول أبرز آراء الفقهاء في هذا الصدد انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٩٤. وانظر أيضاً: المقدسي، مرجع سابق، ص ٥٦٥-٥٦٦. وكذلك ابن تيمية، **الحسبة**، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٤) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٥) للتعرف على الاتجاهات الفقهية المختلفة في مسألة العقوبات المالية انظر: محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٢٧٤-٢٧٧.

الغزالي الذي رأى أن العقوبة بأخذ المال على بعض الجنايات هي "من الغريب الـــذي لا عهد للإسلام به ولا يلائم تصرفات الشرع"[1] بينما قالت طائفة أخرى من الفقهاء بجواز العقوبات الاقتصادية في مواضع معينة مثل: الإمام مالك، الذي قال بأن عقوبة المال عنده ضربان أحدهما لا تلائم تصرفات الشرع فلا مرية أنه غير صحيح، والثاني أن تكون جناية الجاني من نفس ذلك المال أو في عوضه فالعقوبة عنده ثابتة، وقد ذهب أحمد والشافعي إلى هذا المذهب نفسه.[2]

ويجوز في التعزير العفو والشفاعة على خلاف الحد، حيث الأمر متروك إلى الإمـــام، بينما رأى بعض الفقهاء أن صفح الإمام في مجال التعزير، يختلف حسب طبيعـــة الجـــرم المقترف فإذا كان الحق الغالب فيه للشرع، جاز للإمام أن ينفرد بقرار العفـــو باعتبـــاره ينوب في إقامته، أما إذا كان الغالب هو حق الآدمي، فلا يجوز للإمام أن يـــسقط بعفـــوه حق المجني عليه.[3]

المطلب الثالث
الضبط السياسي والديني: أحكام البغاة والمرتدين

رغم صعوبة الفصل بين ما هو سياسي وما هو ديني، حيث يتداخل الاعتبار الديني في مختلف جوانب المنظومة السياسية الإسلامية، إلا أن كلا من الضبط الـــسياسي والـــديني يحظى بمجال يمكن تمييزه من الآخر، وفقاً لرؤية الفقه السياسي. فالضبط السياسي يتعلـــق أساساً بموقف السلطة من الجماعات المسلمة، التي تناهض شرعيتها، أما الضبط الديني فهو ينصرف إلى المرتدين أي من انتقضوا على الدين بعد اعتناقه، ولكل من هـــذين النـــوعين أحكامه الخاصة.

---

(١) انظر: الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ص ٢٩٨-٢٩٩. وقد ذهب إلى نفس هـــذا الـــرأي وأولاه بالتفـــسير والشرح إمام الحرمين حيث رأى أن الإثم لا ينبغي أن يعالج بالغرم. انظر: الجويني، الغياثي، مرجـــع ســـابق، ص ٢٨٧-٢٨٩.

(٢) حول موضوع العقوبات الاقتصادية واختلاف الفقهاء بشأنه انظر: الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ص ٢٩٩-٣٠٠. وانظر أيضاً ابن تيمية، **الحسبة**، مرجع سابق، ص ٢٨ -٣٣.

(٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٢٩٥.

١- الضبط السياسي

ينصرف الضبط السياسي إلى موقف المؤسسة الحاكمة من المعارضة السياسية، سواء تلك التي تعارض بعض توجهاتها وسياساتها جزئياً، أو التي تعارض المنطلقات الفكرية والأيديولوجية للحكم، أو التي تعارض وجود النخبة الحاكمة وتسعى إلى الإطاحة بها، وتعبر الحكومة عن توجهاتها الخاصة بالضبط السياسي من خلال كل من سلوكها الفعلي وقوانينها الرسمية.

ينطلق الفقه في معالجة ظاهرة المعارضة السياسية، متأثراً بنظرية عامة للطاعة السياسية، تعد من أهم ما يميز الفقه السياسي عند أهل السنة، وفي هذا الإطار يكون من المنطقي الإشارة إلى أهم ملامح نظرية الطاعة لدى فقه أهل السنة بوصفها الإطار النظري، الذي نبعت منه الأحكام الشرعية الخاصة بالضبط السياسي.

أولاً: أبعاد "نظرية طاعة الإمام" في فقه أهل السنة والجماعة.

قامت النظرية السياسية لفقه أهل السنة والجماعة على القول بوجوب الطاعة للأئمة وعدم الخروج عليهم، وإن جاروا أو فسقوا، إلا في حالة واحدة هي ظهور الكفر الصريح منهم، كما أكدت تلك النظرية على تحريم معصية الأئمة سواء فيما أحب الإنسان أو كره إلا إذا أمروا بمعصية الله[1]، وقد استندت تلك النظرية إلى قراءة خاصة لأدلة من القرآن و السنة.

أ- أدلة الطاعة في القرآن

ارتكزت نظرية وجوب طاعة الأئمة على النص المحكم للآية التاسعة والخمسين من سورة النساء ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ (النساء: ٥٩).

ومن العرض الذي أفرده القرطبي لأقوال المفسرين بشأن هذه الآية، يمكن أن نخلص إلى تحديد عدد من الاتجاهات في التفسير؛ الاتجاه الأول يميل إلى تجاهل المغزى السياسي

---

(١) انظر: ابن جُزَيّ، مرجع سابق، ص ١٨.

للآية، حيث رأى أصحابه أن أولي الأمر المقصودين هم أهل القرآن والعلم وهو قول مالك والضحاك وجابر بن عبد الله ومجاهد.[1]

الاتجاه الثاني قال بأن تلك الآيات تدل على لزوم الطاعة لولي الأمر، وهو الاتجاه الأوسع والغالب مع اختلاف في الدرجة؛ قال بعضهم بلزوم الطاعة المطلقة للسلطان، "قال سهل إذا نهى السلطان العالم أن يفتي فليس له أن يفتي، فإن أفتى فهو عاص وإن كان أميراً جائراً".[2] وخفف آخرون من مدلول الطاعة فأشار بعضهم إلى معنى التدرج في الطاعة من طاعة الله إلى طاعة الرسول ﷺ، ثم تأتى الطاعة السياسية، وهو قول الجمهور وأبي هريرة وابن عباس وغيرهم، وأشار آخرون إلى حدود للطاعة؛ "قال ابن خويز منداد: وأما طاعة السلطان فتجب فيما كان لله فيه طاعة، ولا تجب فيما لله فيه معصية"، وبناء على ذلك، فقد حدد مفهوماً عقلانياً انتقائياً للطاعة، حيث لا تلزم طاعة الإمام الجائر إلا فيما كان فيه طاعة لله مثل، "الغزو معهم متى غزو والحكم من قبلهم وتولية الإمامة والحسبة وإقامة ذلك في وجه الشريعة، وإن صلوا بنا وكانوا فسقة من جهة المعاصي جازت الصلاة معهم، وإن كانوا مبتدعة لم تجز الصلاة معهم، إلا أن يُخافوا فيصلي معهم تقية وتعاد الصلاة".[3]

وقليل من مفسري أهل السنة من استدل من الآية على خلاف ذلك، أي عدم وجوب طاعة حكام الجور؛ قال الطيبي مفسراً: "أعاد الفعل في قوله: وأطيعوا الرسول إشارة إلى استقلال الرسول ﷺ بالطاعة، ولم يعده في أولي الأمر إشارة إلى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته، ثم بين ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾ (النساء: ٥٩) كأنه قيل فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله ورسوله".[4]

ب- نظرية الطاعة في الحديث

ارتكزت نظرية الطاعة كذلك على عدد من الأحاديث النبوية، المروية عن الرسول ﷺ،

---

(١) القرطبي، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ١٩٢٣.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، الجزء١٣، "كتاب الأحكام"، ص ١٢٠.

والتي تحض على طاعة الأئمة والامتناع عن مخالفتهم والصبر عليهم؛ من ذلك مثلا ما رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «**من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصا أميري فقد عصاني**»[(1)]، وما روى ابن عباس عن الرسول ﷺ أنه قال: «**من كره من أميره شيئا فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبرا فمات مات ميتة جاهلية**»[(2)]، وعن ابن مسعود ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**إنكم سترون بعدي أثرة وأمور تنكروها، قالوا فما تأمرنا يا رسول الله قال: أدوا إليهم حقهم وسلوا حقكم**»، وقد شرح النووي دلالة هذا الحديث بقوله: "إن فيه الحث على السمع والطاعة وإن كان المتولي ظالما عسوفا، فيُعطى حقه في الطاعة، ولا يُخرج عليه، ولا يُخلع، بل يُتضرع إلى الله تعالى في كشف أذاه ودفع شره وإصلاحه".[(3)]

وعن أبي أمية عن عبادة بن الصامت قال "دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا وفي مكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وألا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"[(4)]. وفي شرحه للحديث قال النووي: "المراد بالكفر هنا المعصية، ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم، إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإن رأيتم ذلك فأنكروا عليهم وقولوا الحق حيثما كنتم"، (انتهى).

وقال غيره: المراد بالإثم هنا المعصية والكفر، فلا يُعترض على السلطان إلا إذا وقع في الكفر الظاهر، والذي يظهر حمل رواية الكفر على ما إذا كانت المنازعة في الولاية؛ فلا ينازعه أحد في الولاية إلا إذا ارتكب الكفر، وحمل رواية المعصية على ما إذا كانت المعصية فيما عدا الولاية، فإذا لم يقدح في الولاية نازعه في المعصية بأن ينكر عليه برفق

---

(1) أخرجه **البخاري**، أنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني،كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ رقم الحديث ٧١٣٧، ج١٣،ن ص ١١٩.

(2) أخرجه البخاري، أنظر المرجع السابق، كتاب الفتن،باب قول النبي ﷺ: «**سترون بعدي أموراً تنكروها**»، رقم الحديث ٧٠٥٢، ج١٣، ص ٧.

(3) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج ١٢، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

(4) **أخرجه البخاري**، أنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «**سترون بعدى أموراً تنكروها**»، رقم الحديث ٧٠٥٥/٧٠٥٦،ج١٣، ص٧.

ويتوصل إلى تثبيت الحق له بغير عنف ومحل ذلك إذا كان قادراً والله أعلم.[1]

ويشير التفسير الأخير الذي يتبناه ابن حجر، إلى أن الحالة الوحيدة التي يسمح فيها بنقض شرعية الحاكم، هي حالة الكفر المعلن أما ما عدا ذلك من صنوف المعصية فلا يجوز فيها عصيانه أو تحدي شرعيته، بل النصح له بالمعروف وهذا ما أكده ابن حجر في شرحه لحديث آخر هو: "هلكة أمتي على يد غلمة من قريش"[2]، قال الحافظ بن حجر العسقلاني: "إن الرسول ﷺ لم يأمر المسلمين بالخروج على هؤلاء الأئمة"، مع إخباره أن هلاك الأمة على أيديهم، لكون الخروج أشد في الهلاك وأقرب إلى الاستئصال من طاعتهم، فاختار أخف المفسدتين وأيسر الأمرين".[3]

في سياق الأدلة السابقة وغيرها خاصة في نطاق الحديث، فضلا عن التفسيرات التي أُلحقت بتلك النصوص انتهى **الفقه السياسي السني إلى نظريته الخاصة بوجوب الطاعة، والصبر على الأئمة وإن كانوا عصاة وعدم مخالفتهم والخروج عليهم**، ويجئ تأسيس تلك النظرية كأحد النتائج المترتبة على الفتن الكبرى، التي حاقت بالخلافة والأمة الإسلامية، منذ مقتل عثمان وحركات الخروج المسلح على الإمام علي، فقبل ذلك التاريخ لا يرصد الباحثون أية حساسية أو حرج من قبل الصحابة والسلف في معارضة الحاكم، بل مارس كبار الصحابة ذلك الدور بكل أشكاله، بما في ذلك الخروج المسلح على الإمام، غير أن الفتن وما صاحبها من مآس وإهراق للدماء قد خلقت اتجاهاً قوياً، نحو دعم عناصر الاستقرار وتقنين الأحكام التي الداعية إلى ذلك.

في هذا السياق كان التزام فقهاء السنة حاسماً لنظرية الطاعة [4]؛ يُذكر على سبيل المثال موقف الحسن البصري الذي رغم معاناته نير حكم الحجاج ابن يوسف، فقد نهى عن الخروج على الولاة الظلمة وأوثر عنه في ذلك قوله: "لو أن الناس إذا ابتلوا من قبل

---

(١) ابن حجر العسقلاني، مرجع السابق، ج١٣، كتاب الفتن، ص ١١.

(١) **أخرجه البخاري**، أنظر المرجع السابق، كتاب الفتن، باب "قول النبي ﷺ هلاك أمتي على يد أغيلمة سفهاء"، رقم الحديث ٧٠٥٨، ج١٣، ص١١.

(٣) ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ج١٣، كتاب الفتن، ص ١٣.

(٤) الاستثناءات من هذا الموقف محدودة ونادرة، مثل موقف سعيد بن جبير من تأييد الخارجين على الحجاج والي العراق الأموي والذي انتهى بإعدامه.

سلطانهم صبروا ما لبثوا أن يُفرج عنهم، ولكنهم يجزعون إلى السيف فيوكلون إليه فوالله ما جاءوا بيوم خير قط"[(١)]، ويُذكر على نفس النحو رأي الإمام أحمد، الذي رفض اتجاه فقهاء بغداد للخروج على الخلافة إبان حكم المأمون والمعتصم، اللذين أظهرا خلق القرآن وامتحنا العلماء وعلى رأسهم ابن حنبل، فكان رأي ابن حنبل الذي أخذه عنه تلاميذه "عليكم بالنكرة بقلوبكم ولا تخلعوا يد الطاعة ولا تشقوا عقد المسلمين"[(٢)]

كذلك قدم الفقيه ابن تيمية جهداً نظرياً مهماً لفقه الطاعة، في كتابه منهاج السنة النبوية؛ حيث جعل **الطاعة** أحد الخصائص التي تميز عقيدة أهل السنة والجماعة عن غيرهم من الفرق، فالطاعة واجب لكل من تولى السلطة أيا كان طريقة توليته، مؤكداً أن الاعتراف بالأمر الواقع والقبول به هو أحد ركائز تلك العقيدة. يقول: "أهل السنة لا يقولون أن الواحد من هؤلاء كان هو الذي يجب أن يولي دون سواه، ولا يقولون إنه تجب طاعته في كل ما أمر به، بل أهل السنة يخبرون بالواقع ويأمرون بالواجب، فيشهدون بما وقع ويأمرون بما أمر به الله ورسوله"[(٣)]، غير أن ابن تيمية يوضح جلياً أن البعد السياسي لعقيدة أهل السنة والجماعة أو فكرهم الخاص بالإمامة وإن ارتكز على الطاعة، إلا أنها طاعة غير مطلقة بل محدودة بما لا يكون معصية للشرع، على أنه يشدد أن عدم الطاعة في معصية الخالق لا يجب أن يقترن بأي شكل بالخروج على السلطان: "ويقولون إنه يعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان، ويطاع في طاعة الله دون معصيته ولا يُخرج عليه بالسيف".[(٤)] وهكذا حدد ابن تيمية **فكر الإمامة في عقيدة أهل السنة والجماعة في ثلاثة أبعاد هي: القبول بالأمر الواقع السياسي على ما هو عليه، الطاعة للسلطان القائم طاعة محددة بما أمر الله دون معصيته، ثم عدم الخروج عن الأئمة وإن جاروا.**[(٥)]

---

(١) مصطفى حلمي، **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار الأنصار،١٩٧٧)، ص ٣٠٠.

(٢) المرجع السابق، ٣٤٦.

(٣) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٣٧٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٨٣.

(٥) للتعرف على أبعاد تلك النظرية ومزيد من النصوص الدالة على تلك الأبعاد الثلاثة انظر: المرجع السابق، ص ٧٦-٧٩، ص ٣٧٩ -٣٨٣.

ومن الطروحات النظرية الفريدة في التراث السياسي الإسلامي، التي تجاوزت الطابع الفقهي أو القانوني لمبدأ طاعة الأئمة إلى الطابع الفلسفي، تلك الرؤية التي استهل بها الشهرستاني كتابه الشهير عن الملل والنحل والفرق والمذاهب بما يعكس تعميقا للرؤية الإسلامية السنية لمفهوم المعارضة، فقد رَجَع الشهرستاني أصل المعارضة السياسية -الدينية في التاريخ الإسلامي إلى شبهة إبليس الأولى "ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خُلق منها وهي النار، على مادة آدم عليه السلام وهي الطين. وتفرع من هذه الشبهة سبع شبهات، سارت في الخليقة وسرت في أذهان الناس، حتى صارت مذاهب بدعة وضلال"[(١)]، وقد قدم الشهرستاني شرحا للشبهات السبع التي انطوى عليها مخالفة إبليس الأولى لربه وأبعادها الفلسفية. وانتهى إلى إثبات أن مختلف الشبهات (أي القضايا الجدلية والتأويلات)، التي قامت على أساسها فرق المعارضة السياسية والدينية الكبرى، إنما تعود بشكل أو آخر إلى حجج إبليس وشبهاته السبع الأولى، يستوي في ذلك المعتزلة والمشبهة والروافض والخوارج وغيرهم[(٢)].

ترتب على نظرية طاعة الإمام مفهوم سياسي آخر، حكم النظرية الفقهية هو الميل إلى مفهوم الآحادية ونفي التعدد السياسي والديني، وإدانة المعارضة والخلاف، وهو مفهوم أكد عليه الفقه السياسي، بدعوى نبذ التحزب والفرقة والاختلاف. وقد استعان ذلك التوجه الفقهي ببعض الحديث المنسوب للنبي ﷺ مثل قوله: «**ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة والباقي هالكون، قيل**: ومن الناجية؟ **قال: أهل السنة والجماعة؟** قيل: وما أهل السنة والجماعة؟ **قال: ما أنا عليه وأصحابي**»[(٣)].

ويتضح أبعاد مفهوم الأحادية السياسية والدينية وإدانة التعدد والاختلاف التي سادت الفقه السني في نص شارح للشهرستاني يقول فيه: "الناجية أبداً من الفرق واحدة، إذ الحق

(١) الشهرستاني، مرجع سابق، ج ١، ص ٧.

(٢) حول تلك الصلة بين شبهات الفرق وشبهات إبليس انظر: المرجع السابق، ص ٩-١٠.

(١) أخرجه الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، كتاب الإيمان عن رسول الله، باب ما جاء في افتراق الأمة، رقم الحديث ٢٥٦٤. وأخرجه أبو داوود في سننه، مرجع سابق، كتاب السنة، باب شرح السنة، رقم الحديث ٣٩٨٠.

من القضيتين المتقابلتين في واحدة. ولا يجوز أن يكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل إلا وأن تقتسما الصدق والكذب، فيكون الحق في إحديهما دون الأخرى، ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في أصول المعقولات بأنهما محقان صادقان، وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحداً، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة"[1].

إن هذا الطرح الذي يدين الخلاف الديني وإن بدا للوهلة الأولى عقدياً ينسحب على الخلافات المذهبية والتأويلات المختلفة بين المذاهب، إلا أن مآله السياسي كان حتمياً في ظل تداخل السياسي والديني في التراث الإسلامي؛ فانتهى إلى إدانة الخلاف السياسي، تجلى ذلك في تعريف الفرقة الناجية بكونها أهل السنة والجماعة، وهذا المصطلح كما يحمل مدلولاته العقديَّة، فإن له مدلوله السياسي الذي ينصرف إلى تلك الجماعة التي تدين بالطاعة للإمام الشرعي، أي تلك التي تقبل شرعية الخلافة القائمة، في هذا الإطار يُفهم **تعريف الشهرستاني للمعارضين للسلطة عموما بأنهم خوارج**: "كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان". [2]

وقد مضى بعضهم في التوسع في مفهوم طاعة ولزوم رأي الإمام إلى ما هو أبعد من ذلك، ليشمل ذلك المسائل الاجتهادية المظنونة التي استقر أهل السنة على القبول بالخلاف والتعدد فيها، في هذا يقول الجويني: "إن اجتهاد الإمام إذا أدى، إلى حكم في مسألة مظنونة، ودعا إلى موجب اجتهاده قوماً فيتحتم عليهم متابعة الإمام، فإن أبوا قاتلهم الإمام، كما قاتل الصديق ﷺ مانعي الزكاوات في القصة المعروفة"، وأما السند الشرعي لقتال مخالفي الإمام في المسائل الاجتهادية فهو من وجهة نظره قاعدة محسومة ألا وهي، "تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا إليه وإن كان أصله مظنونا"[3]، بل يرى الجويني أن هذا المبدأ هو الدعامة التي يرتكز عليها الاستقرار السياسي والتشريعي وسريان القانون

---

(١) الشهرستاني، مرجع سابق، ص ٤-٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٣) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢١٦.

والنظام "ولو لم يتعين اتباع الإمام في مسائل التحري، لما تـأتى فـصل الخـصومات في المجتهدات ولاستمسك كل خصم بمذهبه ومطلبه، وبقي الخصمان في مجال خلاف الفقهاء مرتبكين في خصومات لا تنقطع، ومعظم حكومات العباد في موارد الاجتهاد"[1].

ومما سبق نخلص إلى أن الموقف والسلوك المثالي، الذي ارتآه الفقهاء للمسلم في علاقته بالسلطة إنما يقوم على معادلة صعبة، تجمع بين الطاعة للحاكم وإن كان جائراً، مع الجهد في عدم الانسياق إلى معصية نتيجة لتلك الطاعة؛ وهو ما عبر عنه أحد العلماء بقوله: إنـه يجب على المسلم في أمر الحكام "كراهة ما أحدثوا من بدعة، وترك موافقتهم على مخالفـة السنة، والامتناع عن طاعتهم في المعصية، مع الانكفاء عن الخـروج علـيهم، وملازمـة جماعتهم في الطاعة، وامتثال أوامرهم في المباح والانقيـاد إلى أحكـامهم في المعـروف، فيستديم دينه وصلح دنياه وحقن دمه وحفظ ماله وحياته وعرضه ".[2]

ملاحظات حول نظرية الطاعة

الإشكالية الأساسية في نظرية الطاعة، ترجع إلى منـهجها الانتقـائي التجزيئـي في الاستدلال على وجوب الطاعة، إذ اهتم بتقنين النصوص الدالة على الطاعة دون الوجـه الآخر المقابل، والذي يتضمن ضوابط ومحددات تلك الطاعة.

ففي النص القرآني الذي بني عليه حكم وجوب الطاعة (الآية ٥٩ من سورة النساء)، تركز جل الاهتمام على الأمر بالطاعة دون الشق الآخر من الآية الخاص بالتنازع **﴿فَـإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾**، فالنص يورد إمكانية التنازع دون نهـي أو إدانة له، وهو بذلك يجعل من الخلاف في الرأي بل والتنازع ظاهرة وأمراً طبيعياً بين الناس حكاماً ومحكومين، بل إن النص بعد الاعتراف بحق وإمكانيـة الاخـتلاف والتنـازع في الرأي، يعمد إلى تنظيم سبل حل الخلافات والتناقضات وتقنينـها، بالتأكيـد علـى أن المرجعية العليا لكل من الحكام والمحكومين هي الشرع؛ فطاعة أولي الأمر لا تنفي إمكـان الخلاف والتنازع، وإرادة أولي الأمر ليست هي الإرادة العليا في النظام، بل الحكم بينـها وبين الرعية هو الشرع.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٧.

(٢) القلعي، مرجع سابق، ص ١١٧.

في نطاق السنة فقد حفل الحديث النبوي والسنة الفعلية، بأمثلة تدل دلالة قاطعة على نفي مفهوم الطاعة الخانعة للحاكم؛ من ذلك الأثر ما يربط الطاعة بعدم المعصية أو مخالفة أوامر الشرع "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة."[١] وعن عدي بن عميرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**إن الله عز وجل لا يعذب العامة بعمل الخاصة، حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم وهم قادرون على أن ينكروه. فإذا فعلوا ذلك عذب الله الخاصة والعامة**»[٢]، وعن أبي بكر بن أبي شيبة أن رسول الله ﷺ قال: «**سيكون عليكم أمراء يأمرونكم بما تعرفون ويفعلون ما تنكرون فليس لأولئك عليكم طاعة**»[٣].

وقد حفلت سيرة الرسول ﷺ بأمثلة لا حصر لها تفيد إفساح حرية الرأي والنقد للرعية ووجود المعارضة السياسية والنقد حتى للرسول ﷺ؛ وإذا كان الصحابة وجماعة المؤمنين من المهاجرين والأنصار قد اقتصدوا في معارضة النبي ﷺ؛ لإيمانهم بأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، إلا أن ذلك لم يحل دون بروز جماعات أخرى من المعارضة السياسية، من أبرز هؤلاء جماعة المنافقين الذين لم ينتهوا عن المجادلة وإثارة الشبهات ومعارضة الرسول ﷺ، وقد تبنى الرسول ﷺ إزاءهم أقصى درجات التسامح، حتى بعد أن قوى موقفه في المدينة، ورفض اقتراحات أصحابه بقتل هؤلاء؛ كراهة أن يتحدث العرب بأن محمداً يقتل أصحابه[٤]، أما الفرقة الثانية التي مارست المعارضة السياسية على نطاق واسع وبصورة لا تقل حدة فهم جماعة الأعراب الذين دخلوا الإسلام جماعات بعد فتح مكة، فكان إسلامهم أقرب ما يكون إلى الولاء السياسي منه إلى الإيمان العقدي، وقد اتبع هؤلاء في معارضتهم نهجا شديد الغلظة والفظاظة، لم يعهده النبي ﷺ من المؤمنين غير أنه رفض بشدة أن يلجأ إلى قمع أي منهم.

---

(١) أخرجه البخاري، أنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب "السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية"، رقم الحديث ٧١٤٤، ج١٣، ص١٣٠.

(٢) أورده ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ج ١٣ "كتاب الفتن" ص ٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠.

(٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مجلد ٣، جزء ٥، ص ١٨.

أحكام الضبط السياسي (البغاة)

في إطار النظرية السابقة بشأن الطاعة السياسية، تجئ منظومة الأحكام الشرعية للضبط السياسي والمعروفة اصطلاحاً بأحكام البغاة؛ فالبغاة هم طائفة من الخارجين عن طاعة الإمام يتميزون بالشوكة ووجود تأويل سائغ لهم، بعبارة أخرى فهم جماعة من المعارضين للسلطة يتمتعون بثلاث صفات مهمة هي: حيازة القوة، وتحدي النظام القائم، ووجود مذهب معين في تفسير أو قراءة أصول أو فروع الدين لا يخرجون بمقتضاه عن إطار الإسلام، وإن عدوا مخالفين للتفسير السائد للجماعة، والبعد الأيديولوجي أو التأويل يعد عنصراً مهماً جداً؛ لأنه يميز بين طائفة البغاة من جانب وأحكام المفسدين في الأرض أو قطاع الطرق، الذين يشتركون معهم في الخروج عن الطاعة وحرب الإمام، غير أنهم يخضعون لأحكام قاسية تعد من حدود الله[١].

ليس لأحكام البغاة سند واضح في القرآن والسنة، وإن حاول الفقهاء البحث عن هذا السند بتأويل للآية التاسعة من سورة الحجرات: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (الحجرات:٩)، ويؤول بعضهم تلك الآية التي تتناول حالة الصراع بين جماعتين من المؤمنين وموقف سائر المؤمنين منهم؛ للدلالة على الحكم الخاص بالبغاة بأنها وإن "لم يُذكر فيها الخروج على الإمام، لكنها تشمله لعمومها أو تقتضيه، لأنه إذا طُلب القتال لبغي طائفة على طائفة فالبغي على الإمام أولى"[٢].

---

(١) من الفروق المهمة بين أحكام الخارجين السياسيين (البغاة) وبين قاطعي الطريق أن الطائفة الأولى يسقط عنهم بعد المقدرة عليهم ضمان ما أتلفوه سواء من النفوس أو الأموال، بينما تتعرض الطائفة الثانية إلى العقوبات المغلظة، التي نص عليها الشرع على نحو ما سلف شرحه في حالة المقدرة عليهم، كذلك تظل حقوق العباد في النفوس والأموال مطلوبة منهم في حالة توبتهم قبل المقدرة عليهم، وبالنظر إلى ذلك فقد تحرز الفقهاء من التوسع في تطبيق مفهوم البغاة؛ خشية أن يدعي بعض المجرمين وقطاع الطريق تأولاً أو مذهباً للتهرب من أحكام المفسدين في الأرض والتذرع به لاستباحة نفوس الناس وأموالهم، لذلك ذهب الشافعي إلى عدم اعتبار النفر اليسير من ذوي التأويل من الواحد إلى العشرة ونحوهم من البغاة، واعتبارهم قطاع طريق لحسم هذا الباب. انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، جزء ١٠، ص ٤٩.

(٢) **الجزيري**، مرجع سابق، الجزء الخامس "قسم العقوبات الشرعية"، ص ٣٢٢.

أما السند أو الدليل الشرعي لحكم قتال البغاة، فهو الإجماع بين جمهور الفقهاء.[1] وقد استمد الفقهاء أحكامهم التفصيلية بشأن البغاة من اجتهاد الإمام علي كرم الله وجهه، الذي انتشرت في عهده ظاهرة الخروج والمعارضة المسلحة للإمام، ولهذا قال الشافعي: "أُخذت السيرة في قتال المشركين من رسول الله ﷺ، وفي قتال المرتدين من أبي بكر الصديق ﷺ، وفي قتال البغاة من الإمام علي ﷺ"[2]

ويلاحظ أن الفقه السياسي لم يميز "نوعيا" بين المعارضة السلمية من جانب، والخارجين على السلطان أو البغاة من جانب آخر، بل جعل الصنفين من المعارضة من جنس واحد، هم أهل الأهواء أو البغاة، وإن اختلفوا في "درجة" المخالفة أو الانحراف عن "جماعة" المسلمين ومن ثم في شدة الأحكام.

وبناء على هذا الوصف، فقد تميز تقنين أحكام البغاة في الفقه السياسي بسمتين مهمتين: **أولهما** التدرج في الأحكام تبعاً لدرجة المعارضة والمخالفة للإمام وأسلوبها. **والثاني** مفهوم حقوق البغاة رغم قتالهم، والتي تميزهم كثيراً عن غيرهم من أهل القتال، مثل المرتدين والمشركين والمفسدين أو المحاربين، وتنبع تلك الحقوق من كونهم "أهل قبلة" أي جماعة من المؤمنين، ذوي تأويل أو فهم معين للدين، وإنما تنبع مخالفتهم من اعتقادهم في صحة ذلك التأويل المخالف لمذهب الجماعة.

أول درجات البغي أو المخالفة التي تحدث عنها الفقه السياسي، أن تنفرد طائفة المعارضين بمذهب خاص خلاف مذهب الجماعة، غير أنهم لم يقرنوا ذلك بمظاهر العصيان بمعنى أنهم " لم يخرجوا به عن المظاهر بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها، وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم القدرة وتمتد إليهم اليد"، وهؤلاء لا يحل قتلهم ولا قتالهم ويُتركون دون حرب، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي وجمهور أهل الفقه، ولا تنتقص حقوق مواطنتهم وأهليتهم كما يتمتعون بحقوقهم كسائر المسلمين بما في ذلك حقوقهم المادية مثل حقهم في الفيء إذا كانوا من أهل الديوان[3]، فإذا ما تطورت تلك المعارضة إلى انعزال

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٣٢٣. ويرى الماوردي أنه في حالة تظاهرهم باعتقادهم أي انتقالهم بالمذهب إلى مرحلة الدعوة، فإنه يجوز لإمام تعزيرهم وزجرهم بعد مناظرتهم وتوضيح فساد اعتقادهم الماوردي، الأحكام السلطانية،=

في مكان خاص دون أن يقترن ذلك بخروج على الشرعية، بإظهار الطاعة للإمام وأداء الحقوق والالتزامات المفروضة عليهم لم يجز للإمام كذلك حربهم.[١]

أما **البغي الموجب للقتال** من وجهة نظر الفقهاء، فيتمثل في الخروج عن الشرعية وتحدي سلطة الدولة؛ كأن تمتنع تلك الطائفة عن طاعة الإمام، ويمتنع أفرادها عن أداء ما عليهم من حقوق مالية وغيرها إزاء الدولة، ويتفردوا بممارسة مظاهر الاستقلال السياسي، مثل جباية الأموال وتنفيذ الأحكام دون مؤسسات الدولة، أو المضي إلى ما هو أبعد من ذلك بإقامة سلطة موازية أو بديلة أي بتنصيب إمام لهم، ففي هذه الحالة وجب من وجهة نظر الفقهاء من مختلف المذاهب قتالهم[٢].

وقد أفرد الفقه السياسي لتلك الطائفة مجموعة من الحقوق والضوابط، التي تحكم قتالهم وتميزه عن قتال سائر الطوائف الأخرى، أهمها: وجوب أن يناظرهم الإمام ويكشف شبههم، وأن ينذرهم بالعودة إلى طاعته قبل قتالهم، ويلزم ألا يبدأ الإمام بقتال البغاة حتى يبدأوا، وأن يقصد الإمام بالقتال ردعهم لا قتلهم، وأن يكف عن مدبرهم، ولا يجهز على جريحهم، ولا تُقتل أسراهم، ولا تُغنم أموالهم، ولا تُسبى ذراريهم، ولا يُستعان بمشرك عليهم، ولا يوادعهم على مال، ولا تحرق مساكنهم، ولا يُقطع شجرهم[٣]، وأنه لا ضمان على الفريقين فيما أتلف من مال أو نفس أثناء الحرب، ولا يُفرض على أهل البغي أداء الالتزامات المالية من زكاة أو خراج بأثر رجعي عن فترة امتناعهم عن الإمام، كذلك لا يُنقض ما أصدره قضاتهم عليهم من أحكام خلال تلك الفترة.[٤]

ورأى عديد من الفقهاء أن الخلاف السياسي الديني لأهل البغي مع الجماعة والإمام، لا يسوغ المساس بـ(عدالتهم) أو أهليتهم السياسية والقانونية والدينية، في حين وضع البعض لذلك شروطاً، أهمها ألا يصل تأويلهم للشرع إلى درجة البدعة، يقول ابن قدامة:

=مرجع سابق، ص ٧٣-٧٤. وقصر ابن قدامة تعزيرهم على قيامهم بسب الإمام أو غيره من أهل العدل لأنهم بذلك يكونون قد ارتكبوا محرماً لا حد فيه. انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٨.

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) عبد الرحمن الجزيري، مرجع سابق، ص ٣٢٣-٣٢٤.

(٤) المقدسي، مرجع سابق، ص ٥٧٧-٥٧٨. وانظر أيضاً ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٩-٦٥.

"والبغاة إذا لم يكونوا من أهل البدع ليسوا بفاسقين، وإنما هم يُخطّئون في تأويلهم، والإمام وأهل العدل مصيبون في قتالهم، فهم جميعاً كالمجتهدين من الفقهاء في الأحكام، من شهد منهم قُبلت شهادته إذا كان عدلاً، وهذا قول الشافعي ولا "يُعلم في قبول شهادتهم خلافاً"، وقال أبو حنيفة: "يُفسقون بالبغي وخروجهم على الإمام ولكن تُقبل شهادتهم لأن فسقهم من جهة الدين فلا تُرد به الشهادة"[1].

فيما يتعلق بموقف عامة المسلمين من هذا القتال، اتفق الفقهاء على وجوب أن يهب عامة المسلمين إلى معونة إمامهم عملاً بمقتضى الحديث، "من أعطى إماماً صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"، غير أن مذهباً آخر قد أوثر عن الصحابة والتابعين هو مذهب اعتزال الفتنة، وترك الدخول فيما يتعلق بقتال المسلمين بعضهم البعض، لا سيما إذا كان ذلك في طلب الملك، وكان طائفة كبيرة من الصحابة وأهل الفضل قد التزموا العزلة إبان الحروب بين الإمام علي، ومن ثاروا عليه في البصرة والشام تورعاً عن إهراق دماء المسلمين، التي أنذر الرسول ﷺ من يهرقها بغير الحق أنه كافر ومآله النار[2]، وقد استند مذهب العزلة هذا إلى عدد كبير من الأحاديث المنسوبة للرسول ﷺ، والتي تحض على اعتزال الفتن التي تثور بعد عهده بين المسلمين بعضهم وبعض وإن اضطر المسلم أن يعوذ بداره أو يلجأ إلى قمم الجبال[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٢) أنظر مجموعة الأحاديث التي أوردها البخاري في كتاب الفتن، فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ج١٣. "كتاب الفتن"، باب قول النبي ﷺ **«لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض»**، ص ٢٦، ص ٢٩، ص ٣٥.

(٣) حول الأحاديث المروية في مذهب اعتزال الفتن والتي أخرجها البخاري في صحيحه في كتاب الفتن، بأبي "تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم" و"كيف الأمر إذا لم تكن جماعة". انظر: المرجع السابق، ج١٣، ص ٣٣، ص٣٨. وقد انتقد الطبري تعميم هذا المذهب كمنهج أمثل للمسلم تجاه الفتن التي تعترض الجماعة المسلمة، فقال فيما ينقله عنه ابن حجر العسقلاني" لو كان الواجب عند كل اختلاف يقع بين المسلمين الهرب منه بلزوم المنازل وكسر السيوف لما أقيم حد ولا أبطل باطل، ولوجد أهل الفسوق سبيلاً إلى ارتكاب المحرمات وأخذ الأموال وسفك الدماء وسبي الحريم، بأن يحاربوهم ويكف المسلمون أيديهم عنهم بأن يقولوا هذه فتنة وقد نهينا عن القتال فيها=

٢- حكم المرتد

المرتد "هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر"[1]، وحكم المرتد لدى المذاهب الفقهية كافة هو القتل، وهذا الحكم لم يرد به نص في الكتاب، وإنما بني على إجماع الصحابة والفقهاء، واستند بعضهم إلى بعض أحاديث الآحاد التي تدل على ذلك[2].

لقد قام استنباط هذا الحكم على عدد من المنطلقات النظرية، منها أولاً ما يقع في نطاق القواعد الشرعية مثل أولوية مصلحة حفظ الدين باعتباره أحد المصالح الضرورية للشرع؛ ومن تلك المنطلقات كذلك ما هو عقلي، مثل تمييز الفقه بين الكفر الأصلي والكفر الطارئ أو الارتداد؛ فالكفر الأصلي يُمكن من وجهة النظر الفقهية التعامل معه سلمياً، فيُقر عليه الرجل ولا يُقتل به أهل الصوامع والشيوخ والمكافيف ولا تجبر المرأة على تركه[3]، أما الكفر الطارئ أو الردة من بعد الإسلام، فينظر إليه كلون من أشد ألوان الفتن، التي تمس محور وجود الجماعة المسلمة وأخطرها وهي الدين مما يتحتم درءه من باب حسم الوسائل المفضية إلى الفساد.

من هذا المنطلق، ذهب الفقهاء الأحناف إلى تكييف سبب حكم القتل وحرب المرتدين، بأن أساسه الحرابة (أي الخطر والفتنة التي يشيعها وجود المرتدين على الجماعة) وليس الكفر. وقال الحنفية إن الأصل هو تأخير جزاء الكفر إلى الآخرة، إذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء، وإنما عُدل عن ذلك دفعاً لشر ناجز هو الحراب، وليس جزاء لفعل الكفر لأن جزاءه أعظم من ذلك عند الله تعالى، وترتب على ذلك التكييف من جانب الأحناف، أحكاماً جزئية مهمة، خالفوا بها سائر المذاهب، أهمها أن المرأة المرتدة لا تُقتل؛

=وهذا مخالف للأمر بالأخذ على أيدي السفهاء" انتهى، ويضيف ابن حجر مؤمناً على ما قاله الطبري، ذاكراً إحدى روايات الحديث " القاتل والمقتول في النار"، وهي رواية البزار التي ورد بها زيادة تضبط معنى الحديث، وهي "إذا اقتتلتم على الدنيا فالقاتل والمقتول في النار"، فربط ذلك بالصراع على مغانم الدنيا. المرجع السابق، ص ٣٧.

(١) ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٤.

(٢) في نقض شرعية حكم الردة وصحة سند النصوص النبوية ودلالات حرب المرتدين في عهد أبي بكر وهي ما استند عليه الفقه في استنباط هذا الحكم، انظر: أحمد صبحي منصور، **حد الردة: دراسة أصولية تاريخية** (القاهرة: طيبة للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، وفي مناقشة تكييف جريمة الردة باعتبارها حداً دون التطرق إلى صحة السند أو نقض كونها جريمة انظر: محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**، مرجع سابق، ص ١٥١-١٧٠.

(٣) ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٥.

لأنها ليست من أهل القتال والحرب، وإنما يقتل بذلك الرجال؛ لأنهم من أهل القتال والحرب، وبهم يقع خطر الحرابة.[1]

ويشتمل الفقه الخاص بعقوبة الردة على مجموعة من الأحكام الجزئية، من بينها الاتفاق على أن اختصاص إنزال هذا الحكم يقتصر على الإمام؛ لأنه يتعلق بحق من حقوق الله، التي ينوب الإمام عن جماعة المسلمين في القيام عليها، ومن تلك الأحكام كذلك، ما يتعلق بشروط إنزال الحكم مثل العقل والبلوغ، وألا يكون إسلام المرء قد جاء عن إكراه، واشتراط شهادة عدلين على ردته، فضلاً عن ضرورة مناقشة المرتد إذا كان ثم شبهات دفعته لذلك واستتابته ثلاثة أيام... الخ.[2]

والواقع أن خطورة حكم الردة لا تعود إلى ما تضمنته من نسخ لبعض الآيات الصريحة الدالة على حرية الاعتقاد، إذا استطاع الفقه طرح حجج قوية في هذا الصدد، مثل ما أشرنا إليه سلفا من تحليل الفقه الحنفي لأسباب هذا الحكم ودواعيه وربطه بمفهوم الفتنة والحرابة وتهديد الكيان الجماعي المسلم، إنما ترجع خطورة فقه الردة، إلى ما ذهب إليه الفقهاء من توسع شديد في مفهوم الردة وتطبيقاته.

فالردة مفهوم لا ينطبق على الناطق بكلمة الكفر أو القائم بفعل الكفر، مثل تدنيس المصحف وخلافه، وإنما يشمل عدداً كبيراً من الأقوال والأفعال التي أوردها الفقهاء، التي تفيد الكفر على وجه الاستدلال والتعريض، وليس التصريح بما يحتمل التأويل؛ مثال ذلك ما يُعرف بـ "التكفير بالمآل" الذي يعرفه ابن رشد بأن أصحابه "لا يصرحون بقول هو كفر، ولكن يصرحون بأقوال يلزم عنها الكفر وهم لا يعتقدون ذلك اللزوم"[3]، يدخل في ذلك القول بأنه يُكفر بتعليم السحر والعمل به، ويُكفر بالقول بأن العالم قديم "؛ لأنه

---

(١) انظر عبد الرحمن الجزيري، مرجع سابق، الجزء الخامس "قسم العقوبات الشرعية"، ص ٣٣٤-٣٣٥. يشار هنا إلى أن هذا التكييف الحنفي يلقى قبولاً من جانب المعاصرين، وفي هذا الإطار يفسر عديد منهم قتال أبي بكر الصديق للمرتدين، والذي يعود إليه جانب كبير من فقه الردة بأنه لا يرجع إلى كفرهم بل إلى الحرابة، بمعنى تشكيلهم ثورة مسلحة استهدفت القضاء على الدولة الإسلامية وانتقاض أركانها. انظر على سبيل المثال: أحمد صبحي منصور، مرجع سابق، ص ٥٨-٥٩.

(٢) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٤-١٠٥.

(٣) ابن رشد القرطبي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٤٥٨.

يستلزم عدم وجود الصانع أو يقول أن العالم باق على الدوام، فلا يفنى لأنه يستلزم إنكار القيامة "، ويُكفّر إذا أنكر حكماً أجمعت عليه الأمة، مثل وجوب الصلاة وتحريم الزنا...الخ، بل إن البعض مضى إلى موقف أكثر تشدداً لا يقتصر على تكفير منكر وجوب الصلاة إلى القول بتكفير تارك الصلاة وقتله وإن أقر بوجوبها[1]، ويكفّر بتناول كتب الفقه على وجه يحمل الاستخفاف بالشريعة الإسلامية وأحكامها وتحقيرها، ومن استحل قتل المعصومين وأخذ أموالهم بغير شبهة ولا تأويل... الخ[2].

ومن مظاهر التوسع كذلك في تطبيق مفهوم الردة، ما انتهى إليه بعض الفقهاء من مد هذا المفهوم إلى نطاق المحاسبة على السرائر، وفي هذا يشار إلى الخلاف بين الفقهاء حول الموقف من الزنادقة وهم من يستترون بالكفر ويظهرون الإسلام، حيث رأى البعض قتلهم رغم إظهارهم الإسلام، وقال آخرون بتركهم قياساً على موقف الرسول ﷺ من المنافقين رغم علمه بكفرهم.[3]

ومن مواطن الخطر التي نجمت عن التروع للتوسع في تطبيق مفهوم الارتداد والتكفير الخلط والالتباس بين مفهومي الردة من جانب، والابتداع الذي يستوجب شرعاً التعزير من جانب آخر، وقد أقر بذلك الالتباس الخطِر الفقيه والمتكلم الشافعي أبو المعالي الجويني بقوله: "فإن قيل فصّلوا ما يقتضي التكفير وما يوجب التبديع والتضليل، قلنا هذا طمع في غير مطمع، فإن هذا بعيد المدرك متوعر"[4].

وهذا الالتباس الخطر لم يقف عند حد كونه هاجساً ممكناً، بل إن له تجلياته الواضحة

---

(١) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ٧٦. وحول خلاف العلماء ومواقفهم المختلفة من تكفير تارك الصلاة انظر: يوسف حامد العالم، مرجع سابق، ص ٢٣٩ -٢٤٢.

(٢) ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٨٥-٨٦. وأيضاً: الجزيري، مرجع سابق، الجزء الخامس "قسم العقوبات الشرعية"، ص ٣٣٢.

(٣) انظر الخلافات والآراء المختلفة بين أئمة المذاهب الأربعة حول تكفير الزنادقة في: المرجع السابق، ص ٣٣٦-٣٣٧. وحول تسامح الرسول ﷺ إزاء المنافقين ونهيه عن قتلهم أو إيذائهم، وأمره بحسن صحبتهم وكذلك دعوة الرسول ﷺ إلى إقرار من نطق بالشهادتين على إسلامه وإن نطق بها تعوذاً. انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مجلد ٢، ج ٣، ص ٢٣٧-٢٤٠. وأيضاً ص ١٥٩-١٦٠. وأيضا المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٢٢.

(٤) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ١٨٦.

لدى الفقهاء من أئمة المذاهب الأربعة، وتمثل ذلك في مواقف هؤلاء الأئمة من علم الكلام، فقد اجتمع كل مالك والشافعي وابن حنبل على تكفير علماء الكلام أو القول بزندقتهم، فوصف الشافعي علم الكلام بأنه يلي الشرك مباشرة في الذنوب، ويفوق كل ذنب ما عدا الشرك[١]، ورغم التسامح الذي أبداه أبو حنيفة إزاء علم الكلام، إلا أن بعض أقطاب مدرسته من أعلام المذهب الحنفي لم يلبثوا أن انضموا إلى الاتجاه السائد لدى فقهاء المذاهب الأخرى، مثل أبو يوسف الذي أفتى بأن"من طلب العلم بالكلام تزندق"[٢].

ونخلص مما سبق، إلى أنه رغم الاتفاق بين الفقهاء على سن القتل أو القتال في مواجهة المرتدين أفراداً وجماعات، إلا أن هذا الحكم قد انطوى منذ نشأته على العديد من المسائل والإشكاليات المعضلة.

المطلب الرابع

الضبط الخارجي: الجهاد

ينصرف مفهوم الضبط الخارجي إلى تلك القرارات والخطوات التي يسعى من خلالها نظام دولة ما إلى اختراق نظام دولة أخرى أو التأثير على سياساته. وتتعدد أدوات التأثير أو الضبط الخارجي بين الدول، فمنها وسائل معنوية مثل الأيديولوجية، ومنها وسائل سياسية مثل: العلاقات الديبلوماسية، ومنها وسائل اقتصادية مثل: التجارة والمساعدات، ومنها وسائل قهرية مثل: استخدام أو التهديد باستخدام القوة. [٣]

تقتضي معالجة النظرية الإسلامية للضبط، التعامل معها على **مستويين**:**الأول** مستوى شمولي يتناول **مجمل التصور العام للعلاقة بين الدولة الإسلامية والعالم الخارجي**، وتقصي موقع أداة الضبط ومدى إسهامها في تشكيل أبعاده، والمستوى **الثاني يعني بالأحكام الجزئية الخاصة بالضبط في حد ذاته.**

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع السابق، ج ١، ص ٩٥.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(3) Almond and Powel, **System , Process, and Policy: Comparative Politics** , op. cit , p 317.

١- صيغة العلاقات الدولية في التصور الإسلامي

طرح الفقه السياسي التقليدي نظرية خاصة، حول منظومة العلاقات الدولية بين الدولة الإسلامية والعالم الخارجي، ورغم قوة تلك النظرية وتكاملها إلا أنه لا يمكن التسليم دون مناقشة بأنها تمثل النمط الشرعي الإسلامي النهائي، لعلاقات الدولة المسلمة بالخارج؛ ومرد ذلك القول إلى الانتقادات الشديدة التي يوجهها الفقهاء والمجتهدون المحدثون لتلك النظرية، وما يسوقونه من حجج تنبثق من النصوص ومصادر الشريعة نفسها[١]، ورغم ذلك فلا يمكن دحض القيمة التاريخية لتلك النظرية التي نشأ إجماع في العصر الإسلامي الوسيط بين المجتهدين من الصحابة والخلفاء الراشدين والتابعين والفقهاء من مختلف مدارس السنة، على كونها تمثل القراءة الصحيحة في ذلك العصر، لأحكام الشرع في العلاقة بين دار الإسلام وغيرها.

تقوم هذه النظرية على اعتبار الجهاد (أو القتال بهدف نشر الدعوة الإسلامية) هو محك العلاقة بين الأمة والدولة الإسلامية والعالم الخارجي، فمن أهم أولويات الحكومة والدولة "جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يسلم أو يدخل في الذمة"[٢]، يلي الجهاد -بصفة تابعة- العهود المواثيق الدولية التي يعقدها المسلمون كنتيجة للجهاد.

تتمثل تلك **العقود في ثلاثة أنماط** تتحدد فيها المراكز القانونية والالتزامات بناء على نتائج العملية الجهادية، **الأول** وهو **عقد الذمة** ولا يكتسب هذا العقد الصفة الدولية، بل هو نوع من التعاقد الاجتماعي الداخلي يعكس أقصى نجاح للعملية الجهادية؛ ألا وهو مد حكم الإسلام إلى أراض جديدة ودخولها نطاق دار الإسلام وتحت السيادة الإسلامية، وأحكام هذا العقد سبق تناولها عند مناقشة مواطنة أهل الذمة في المبحث السابق.

أما **العقود الدولية المترتبة على الجهاد**، فتتمثل في عقد الموادعة وعقد الهدنة. **وعقد الموادعة** يجئ نتيجة طلب الصلح من بلد أو جماعة من الكفار على مال مقابل أن يكف المسلمون عنهم، ويمتنعون هم عن مظاهرة أعداء المسلمين عليهم. وهؤلاء لا يجري عليهم

---

(١) من هؤلاء المجتهدين فضيلة الشيخين عبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة. حول آرائهم في هذا الشأن انظر: حامد سلطان، مرجع سابق، ص ١١٢-١١٥.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ١٨.

حكم الإسلام، أي أنهم لا يخضعون للسيادة الإسلامية. ويعكس طبيعة عقدهم هذا، رجحاناً لميزان القوى العسكري لصالح المسلمين (أو ما يعرف بقدرة المسلمين عليهم)، ويعد هذا العقد انعكاساً بدوره لعلاقات القوة أو وظيفة الجهاد، واستمرار هذا العقد مرهون بقيام الطرف غير المسلم بالتزاماته السياسية والمادية الواردة في العقد، فإن امتنع عن ذلك وجب حربهم.

أما **العقد الثاني** فهو **عقد الهدنة**؛ وهو عقد مؤقت جاء بدوره ترجمة لموازين القوة بين المسلمين وغيرهم، بما يعكس قدراً من التكافؤ في موازين القوى بحيث "تعذر الظفر بهم وأخذ المال منهم"، وينتهي التزام المسلمين بالكف عن قتالهم بانتهاء مدة العقد، أو بنقضهم نصوصه، ولا يجوز أن يكون العقد غير محدد المدة فإن كان كذلك جاز للمسلمين فسخه متى تحققت لهم القدرة، التي تتيح لهم التفوق القتالي على الطرف الآخر على أن يسبق ذلك إنذارهم[1].

خلاف هذين العقدين، فإن من يخرج عنهم هم أهل حرب أو حربيين يتوجب طبقاً للنظرية الفقهية التقليدية قتالهم؛ حتى يدخلوا الإسلام أو يدفعوا الجزية. وقد اختلف الفقهاء في تكرار العملية الجهادية؛ ما بين من يرى وجوب أن يطلق الإمام جيوش الجهاد مرة واحدة سنوياً، وبين قائل بأن يكون الخروج أو النفر للقتال قدر ما يستطيع دون تحديد، "فيجب إقامة الدعوة القهرية فيهم على حسب الإمكان".[2]

يتضح مما سبق أن النظرية الفقهية التقليدية ترى أن النسق المثالي للعلاقات الخارجية بين الدولة الإسلامية وغيرها، إنما يقوم على إيجاد حالة دولية من هيمنة "السلام العالمي الإسلامي" أو الـ Paxa-Islamica، الذي تحدد معاييره وشروطه الدولة الإسلامية بقدر الإمكان، والواقع أن هذا التصور يثير إشكاليتين إحداهما تاريخية، والثانية نظرية.

تتمثل **الإشكالية التاريخية** في كون هذا التصور أو الإدراك في مجمله يعكس ظرفية تاريخية معينة، امتدت من صدر الإسلام إلى القرن الثالث الميلادي؛ وهي حالة المد

---

(١) حول أنواع العقود الدولية تلك انظر: ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، ص ٣٣٦-٣٤٤. انظر أيضاً: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٦٢-٦٤.

(٢) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢٠٧-٢٠٨.

والفتوح الإسلامية الكبرى وفتوة الدولة الإسلامية، وتمثل تلك المرحلة البيئة التاريخية التي تم في إطارها بناء المنظومة الفقهية، باستثناء تلك الفترة وحالات تاريخية نادرة أخرى (مثل الفتوح العثمانية في أوروبا)، فإن ذلك التصور يفقد مصداقيته وملائمته. الشرط التاريخي الثاني، الذي ينبني عليه هذا التصور هو وحدة الدولة الإسلامية أو تصور أن المسلمين يشكلون إرادة سياسية واحدة تتعامل باتساق مع العالم الخارجي، و لم يتناول ذلك التصور فكرة تعدد الإرادات والوحدات الإسلامية وما يترتب من نتائج على تعارض السياسات والمصالح ما بين المسلمين على علاقاتهم الداخلية والخارجية، الأمر الذي اتضحت آثاره السلبية إبان الحروب الصليبية.

الإشكالية النظرية تتمثل في كون هذه المنظومة تنبني أساساً على جانب أحادي من النصوص الشرعية، هو الآيات الخاصة بالقتال دون الآيات الخاصة بالسلم والعفو مع الآخرين، وقد ذهب عديد من الفقهاء إلى أن آيات القتال خاصة آية السيف (الآية الخامسة من سورة التوبة)، قد نسخت الآيات الآمرة بالتخفيف[1]، وهذا الاتجاه يعني في محصلته نقصاً في شق هام من الصورة الخاصة بالعلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها، يمكن في حالة العناية باستنباط الأحكام الخاصة به، أن تتغير ملامح الصورة العامة لقواعد العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وتواجه الفرضية السابقة الخاصة بنسخ آيات السلم انتقادات فقهية، ليس من قبل المجتهدين المعاصرين، بل من قبل علماء من السلف، مثل: الزركشي الذي لم يقبل هذه المقولة، منطلقاً من بحوثه المنهجية في باب النسخ، حيث انتهى منها إلى رأي مؤداه: "وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين، في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك بل هي على "المنسأ"، بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما، لعلة توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً. وإلى هذا أشار الشافعي في الرسالة، وليس حكم المسايفة ناسخاً لحكم المسالمة بل كل منهما يجب امتثاله".[2]

---

(١) من الآيات الأخرى الخاصة بالقتال والتي بنيت عليها أهم الأحكام الفقهية الخاصة بحتمية وديمومة جهاد المشركين: آيات ٢٨ و٢٩ و١٢٣ من سورة التوبة.

(٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، الجزء الثاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص ٤٢-٤٣.

٢- الأحكام الشرعية الجزئية للضبط الخارجي (الجهاد)

ويعنينا في هذا الشأن الأحكام الجزئية والتفصيلية، الخاصة بالجهاد نفسه دون السياق العام، المتضمن لسائر أدوات الحركة الخارجية لحكومة الخلافة، ويمكن تلخيص أهم أحكام الجهاد فيما يلي:

أولاً: الجهاد هو القتال الذي شرعه الله للمسلمين، وشرعية القتال مرهنة بشرط أساسي هو أن يكون في سبيل الله، أما القتال لأغراض أخرى مثل الاستيلاء على الأرض أو جلب المغانم أو إخضاع الأمم الأخرى، أو حتى تحقيق المجد للدولة فليس مما يشرعه الإسلام، روى البخاري عن أبي موسى أنه "جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل يرى مكانه (أي رياء)، فمن في سبيل الله ؟، قال: «**من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله**»".[١]

ثانياً: أنماط الجهاد الشرعي في ضوء ما سبق ثلاثة؛ فهو إما مبادرة **وهجوماً** يتمثل في حمل الدعوة إلى الأمم الأخرى، والجدير بالإشارة إلى أن هذا المفهوم الذي عبر عنه بعض الفقهاء بالدعوة بالسنان أو الدعوة القهرية،[٢] لم ينطو في تراث الإسلام النظري أو التاريخي على معنى الإكراه على اعتناق الإسلام، بل إن مفهوم الضم وإلحاق الأراضي الأخرى بخطة الإسلام، إنما استهدف توفير الفرصة كاملة لتعرف أبناء الأمم والأديان الأخرى على دعوة الإسلام، وتوفير الأمن لمعتنقيه، الأمر الذي يصعب إن لم يكن مستحيلاً في ظل حكم دول أخرى مخالفة.

النمط الثاني للجهاد هو **الدفاع** عن دار الإسلام ضد المعتدين عليها، بما يعني في الوقت نفسه حماية للعقيدة، ولسيادة الشريعة، وللنفس والأعراض والأموال التي بأمان الإسلام سواء كانت لمسلمين أو ذميين، وأخيراً فالنمط الثالث هو **الرباط** ويستلزم من الإمام تحصين الثغور ودعم المرابطين، الذين يلتزمون الحدود ويحرسونها بالعدة المانعة التي تكفل ردع أعداء الإسلام عن مباغتة المسلمين.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، أنظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني،"كتاب الجهاد والسير"، باب "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا"، رقم الحديث ٢٨١٠، ج٦ ص ص ٣٤-٣٥.

(٢) الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

ثالثاً: المتفق عليه لدى الفقهاء في **حكم الجهاد** أنه فرض كفاية، إذا قام به طائفة من المسلمين سقط التكليف عن سائرهم، وإذا لم يقم به من هو أهله أثموا جميعا، ورغم ذلك فالجهاد يتعين (أي يصبح فرض عين) على المسلم في أحوال بعينها، مثل: من حضر القتال ومن حوصرت بلده من العدو.[١]

رابعاً: يرى الفقهاء أن الإمامة و الإمارة شرط لازم للجهاد، لما يتطلبه القتال من تنظيم وتدبير، ويشير الجويني إلى أنه رغم أن معظم فروض الكفاية لا يتخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على أهل الإمكان كافة ألا يغفلوا عنه، فإن الجهاد كفرض كفاية موكول إلى الإمام، وهو بالنسبة له من فرائض الأعيان، التي يتعين عليه إدامة النظر فيه.[٢]

وقال الفقهاء من المدارس المختلفة إنّ الجهاد لا يجوز إلا بإذن الإمام، أو من يمثله أميراً للجيش، باستثناء حالات نادرة، كأن يفاجأ الجنود بهجوم عدو أو تتحين لهم فرصة نادرة للفوز بالعدو يخافون فوتها[٣]، وأضاف الجويني سبباً آخر هو شغور الزمان من وال أو إمام مطاع، فعند ذلك يتعين على آحاد المسلمين القيام بأنفسهم بتلك الفريضة[٤]، ولأهمية الجهاد فقد أغفلت العديد من شروط الإمارة فيمن يتولاه، فقد اتفق العلماء على وجوب الجهاد ولو مع الظالم أو الفاسق لأن في ترك الجهاد مفسدة أعظم.[٥]

وتتعلق كثير من الأحكام الأخرى للجهاد بالإمامة؛ فالإمام هو الذي يولي قادة الجيش، وتعد هذه أمانة من أهم أمانات الحكم، باعتبار إمارة الجهاد من أعظم الولايات، فعليه أن يحسن اختيارهم على أساس الصلاح والكفاءة واستيفاء القدرات اللازمة للقيادة، وللإمام اختصاص عقد المعاهدات مع الحربيين، "إذا كان في ذلك صلاح الدين والإسلام، وكان يرجو أن يتألفهم على الإسلام"؛ فله أن يعقد عقود الموادعة، بل له أن يعقد عقود

---

(١) المقدسي، مرجع سابق، ص ٥٨٢. وللإشارة إلى أحوال أخرى قال الفقهاء أن الجهاد قد تعين فيها انظر: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، الجزء السادس "كتاب الجهاد والسير"، ص ٤٥.

(٢) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٣) انظر رأي ابن حنبل في: المقدسي، مرجع سابق، ص ٥٨٧. ورأي الأحناف في أبو يوسف، مرجع سابق، ص١٩٩.

(٤) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(٥) مالك بن أنس، **المدونة الكبرى** (بيروت: دار صادر، د. ت)، ص ٥.

هدنة، قد تصل إلى النص على تقديم مال للحربيين إذا ما حوصر المسلمون وخافوا على أنفسهم[1]، كما أن له القرار في فسخ العقود مع العدو، إن خاف نقض العهد منهم[2]، وللإمام تقرير مصير الأسرى بين القتل والاسترقاق والفداء والمن، ويكون اختياره وفق معيار الأصلح للمسلمين والأحوط للإسلام.[3]

ويقوم الإمام أو الأمير الذي ينوب عنه بتقسيم الغنيمة، وفق ما نص عليه الشرع بعد انجلاء الحرب، سواء في دار الحرب أو تأجيلها إلى حين العودة إلى دار الإسلام؛ فيقسم الغنيمة بالأنصبة الواردة في الشرع، حيث أربعة الأخماس للمقاتلة، والخمس يبعث به إلى بيت المال لقسمته إلى أسهمه الخمس، ويجوز للأمير أن ينفل أصحاب الغناء في الجهاد سواء كان ذلك بشرط سابق قبل القتال أو بغير ذلك، وقد اتفق الفقهاء على وجوب أن يكون النفل على أسس موضوعية قوامها بلاء المقاتل وتميزه وإنجازه في القتال، وليس وفق الأهواء أو التقديرات الشخصية.[4]

خامساً: من أحكام الجهاد ما يتعلق بالمقاتلين أنفسهم، ومن أهم تلك الأحكام الطاعة التامة للأمير أو القائد، وللرسول ﷺ العديد من الأحاديث والوصايا، التي أوصى المسلمين فيها بطاعة أمرائهم في القتال، والتي قاس عليها الفقهاء أحكامهم الخاصة بطاعة الرعية للحكام عموماً، وليس في ميدان القتال فحسب[5]، ومن أحكام المقاتلة كذلك، مصابرة العدو وعدم الفرار من المعارك إلا تحرفاً لقتال أو تحيزاً إلى فئة، ويلزم المقاتلين شرعاً أن يؤدوا الأمانة فيما حازوه من الغنائم، فلا يغل أحد منهم شيئاً حتى يُقسم بين جميع الغانمين[6]، وإذا أمن المقاتلون أحداً من الحربيين فعليهم الوفاء بعهدهم، ويرى الفقهاء أن أمان أفراد

---

(١) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

(٢) المقدسي، مرجع سابق، ص ٦١١-٦١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩٠. وانظر أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٩٥-١٩٦.

(٤) حول قواعد قسمة الغنائم والأنفال والرضخ وحدود سلطة الإمام في ذلك انظر: الشيباني، محمد بن الحسن، **شرح كتاب السير الكبير**، إملاء محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق صلاح الدين المنجد (القاهرة: شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٧١)، الجزء الثاني ص ٦٢٠ -٨٢١، والجزء الثالث ص ٩٩٥-١٠٠٣.

(٥) أنظر الأحاديث التي أخرجها البخاري في صحيحه في كتاب الجهاد والسير بابي "السمع والطاعة للإمام" و يقاتل من وراء الإمام ويتقى به".

(٦) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٥٥، ص ٦٠، وانظر أيضاً: ١٥٣-مالك بن أنس، **الموطأ**، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبوعات كتاب الشعب، د. ت)، ص ٢٨٣-٢٨٤.

المسلمين يسري بالنسبة لفرادى أهل الحرب أو الطائفة القليلة منهم، أما الأمان العام وهو الذي يخص جماعة أهل الحرب، فهو قصر على الإمام أو نائبه، وهذا الاختصاص هو الذي ينبثق عنه شرعية عقود الموادعة والهدنة التي يعقدها الإمام.[1]

ومن نافلة القول أن قتال الفرد المسلم لا يصنف جهاداً، إلا إذا اقترن بالنية أن يكون في سبيل الله، فإن قصد به غير ذلك، كأن يصيب مغنماً أو خلافه صار "من المتكسبين لا من المجاهدين"[2]، ولهذا الجانب المعنوي أهمية كبرى في القتال لأنه يجعل ثم اتساق بين دوافع المقاتل وسلوكه الفعلي، وما يجب أن يكون عليه سلوكه طبقاً لما تحدده أحكام الشرع في القتال، كما يحقق هذا الجانب المعنوي كذلك الانسجام بين الجزء وهو الفرد المجاهد، والكل وهو العملية الجهادية بغاياتها ومثالياتها الدينية.

سادساً: وأخيراً فمن أهم أحكام الجهاد، تلك الخاصة بعملية القتال نفسها وسلوك الجيش المسلم من العدو، ذكر الفقهاء أن يبدأ بقتال كل قوم من يليهم من الكفار.[3] ومما اتفق عليه العلماء ضرورة المبادرة بدعوة الحربيين إلى دين الله، فإن أبوا تكون الدعوة إلى مسالمتهم على الجزية، وما يرتبط بها من شروط يتفق عليها الطرفان، فإن أبوا فالحرب، ولم يجز الفقهاء البدء بقتال قوم دون اتخاذ تلك الخطوة إلا أن يكون قد سبق قتالهم ودعوتهم من قبل.[4]

ومما قرره الشرع باتفاق المذاهب كافة تحريم قتل النساء والأطفال، فعن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يوصي سراياه بقوله: «**اغزوا بسم الله في سبيل الله، تقاتلون من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً**».[5]

---

(١) حول الأمان الفردي والجماعي وحدود ممارسة هذا الحق بين آحاد المقاتلين وبين الإمام ونائبه انظر: **الشيباني**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٢٥٢-٣٦٥. ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٣٢-٤٤٢.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٣) المقدسي، مرجع سابق، ص ٥٨٤-٥٨٥.

(٤) انظر الأحاديث التي أوردها البخاري عن الرسول ﷺ في هذا الصدد في: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، الجزء السادس "كتاب الجهاد والسير"، ص ١٢٧-١٣٣. انظر أيضاً: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٤٦. انظر أيضاً: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٩١.

(٥) موطأ الإمام مالك،مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، رقم الحديث ١١ص ٢٧٨. وانظر: ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، ج١، مرجع سابق، ص ٢٠، ص ٤٩. وانظر أيضاً أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٩٣، ص ١٩٥.

اتفق الفقهاء على تحريم الشرع قتل الرهبان والشيوخ، ما لم يشتركوا في القتال، كما حظر الشرع كذلك على المقاتلين التمثيل بقتلى العدو، وقضى بالامتناع عن تخريب العامر بحرق أو تغريق الدور أو اقتلاع الأشجار وقتل الأنعام. وأجاز الفقهاء ذلك استثناء، في إطار العمليات القتالية إذا كان في ذلك ما يحسم القتال سريعاً لصالح المسلمين؛ إما بالنصر أو بدفع الأعداء إلى المسارعة بطلب الصلح، بشرط ألا يكون ذلك بغير ضرورة تحتمه، لأن خلاف ذلك فساد يحرمه الشرع.[1]

****

(١) حول آداب وقواعد القتال انظر: الشيباني، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٤١-٤٤. وأيضا الجزء الرابع، ص ١٥٥٤. وأيضا ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٠٢-٥١٥.

الفصل الرابع

نظرية الحكومة في نظام الخلافة

(الحكومة المقيدة)



نظرية الحكومة في نظام الخلافة
(الحكومة المقيدة)

تنصرف نظرية الحكم إلى القواعد التي تحكم عمل مؤسسة الحكم كلها سواء أكان تنظيم السلطة وتوزيعها بين الأدوار المختلفة، أم القواعد الخاصة بصنع القرار والأهداف النهائية للحكم، وقد طرح الفكر السياسي الغربي منذ القدم نظريات لأنماط متعددة للحكومات، مثل النظريات الأوتوقراطية والأوليجاركية والديمقراطية والثيوقراطية والشمولية...الخ، ولّما كانت هذه الدراسة قد التزمت منذ البدء بالتعرف على الظاهرة السياسية الإسلامية، من خلال مفاهيمها وتعريفاتها الخاصة، فإنه لم يكن من أهدافها السعي إلى تنميط نظام الخلافة الإسلامي، ودفعه قسراً ليكون ضمن أي من تلك التصنيفات المحددة سلفاً، وإنما تستهدف الدراسة اكتشاف القواعد العامة، التي تشكل في مجملها ملامح النظرية الإسلامية للحكم، وفق مذهب أهل السنة والجماعة.

تواجه محاولة استنباط النظرية الإسلامية في الحكم إشكاليات مهمة، على رأسها نزوع الفقه السياسي إلى تجنب التنظير أو الدخول في مناقشات نظرية، إلا في أضيق حدود ممكنة، باعتبار أن مهمة الفقه الأساسية هي استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية[1]، كذلك فإن جهود علماء الكلام من أهل السنة -وهم بمثابة الفصيل أو الجناح الفلسفي للفكر السني- لم تنصب حول ابتداع نظرية شاملة، مثل نظرية "عصمة الإمام" في الفقه الشيعي، أو "العدل والتوحيد" والأصول الخمسة عند المعتزلة، بل تركزت جهودهم على الرد على الجزئيات والمقولات المختلفة للمذاهب الأخرى كل على حدة.

---

(١) حول هذه الإشكالية في الفقه الإسلامي عموماً والرد عليها انظر: جمال الدين عطية، **التنظير الفقهي** (القاهرة: مطبعة المدينة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص ٩ وما بعدها.

على الرغم من الإشكاليات السابقة، فإن الباحث لا يفتقر إلى إمكانية تحديد واستنباط خطوط واتجاهات نظرية عامة، يمكن إدخالها في النمط المثالي للخلافة الشرعية، وتستمد تلك القواعد بالدرجة الأولى من القرآن الكريم والسنة الشريفة، كما تستمد بعض أحكامها الجزئية من التراث الفقهي والكلامي.

يمكن القول بأن النظرية العامة التي تحكم عمل مؤسسة الخلافة -طبقاً للنسق السياسي المثالي لأهل السنة والجماعة - هي تكييف حكومة الخلافة كـ" **حكومة مقيدة** " غير مطلقة السلطات، وتتعدد أنماط القيود المفروضة على إرادة حكومة الخلافة نظرياً ما بين روادع **قانونية** (الشريعة والقانون)، وقيود وروادع **سياسية** من خلال آليات أو عمليات معينة أهمها الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(كآلية للرقابة والتقويم)، وفي هذا الفصل سنتناول عبر مبحثين هذين النوعين من القيود والضوابط التي تجعل حكومة الخلافة تصنف ضمن الحكومات المقيدة السلطات.

المبحث الأول
القيود القانونية على سلطة الخلافة
(الشريعة والقانون)

تخضع سلطة الخلافة نظرياً لنظام قانوني، ولا تقع خارج هذا النظام أو فوقه، وتقـع الشريعة على رأس هذا النظام، وهي الأصل الذي تنبع منه كل القواعد القانونية (الاتفاقية أو الوضعية) المحلية أو الدولية على السواء، والمرجع الذي يـتعين أن تتوافـق معـه أو لا تتناقض مع أحكامه.

وإذا كانت الشريعة وسائر الالتزامات التعاقدية والقانونية تقع في إطار المسمى العـام للقواعد القانونية، إلا أن القوة الإلزامية لكل منهما تتباين تبايناً جماً، مما يتعين معه تنـاول كل منهما على حدة، وبناء على ما سبق يمكن القول بأن مؤسسة الخلافة قد عرفت نظرياً نوعين من القيود هما: سيادة الشريعة، والدولة القانونية.

المطلب الأول
سيـادة الشريعـة

السيادة Sovereignty هو مفهوم سياسي حديث، يعود في جذوره إلى الإسهامات الفكرية الغربية لعصر التنوير، ورغم غربية المفهوم وحداثته، فإنه ينتمي إلى تلك النوعيـة من المفاهيم الحديثة، التي تتناول ظواهر قديمة شائعة؛ فالحداثة ترتبط باكتشاف الظـاهرة وبحثها لا بوجودها، ورغم تباين المضامين وبعض الغموض واللبس الذي يكتنف مفهـوم السيادة، فإن هذا المفهوم يشير في أكثر معانيه شيوعاً إلى تلك السلطة العليا والمرجعيـة في الدولة، التي لا تعلو فوقها إرادة سياسية أخرى، والتي تخلق القانون وهي مصدره وليست نتيجة له.

وقد وضعت النظرية التقليدية في السيادة عدة سمات وخصائص للسيادة - رغم كونها محل انتقادات كثيرة - هي أولاً: الإطلاق Absolutism بمعنى عدم وجود سلطة قانونية تعلو عليها، أو وجود حد أو قيد لسلطتها العليا، ثانياً: العمومية Universality بمعنى أنها تطول كل شخص أو هيئة في الدولة، ثالثاً: الدوام Permenance رابعاً: عدم القابلية للتصرف فيها Inalienability، وأخيراً عدم القابلية للانقسام Indivisibility.[1]

تميزت النظرية الغربية للسيادة بالطابع الشخصي في تحديد الجهة صاحبة السيادة، والذي تراوح بين أشخاص طبيعيين، مثل الملوك في نظم الحكم المطلق، أو أشخاص اعتباريين مثل: الأمة، أو الشعب، أو السلطة التأسيسية constituent، أو السلطة التشريعية.[2]

لم يتطرق الفقه الإسلامي الوسيط إلى هذا المفهوم، وإن تناول بعض مظاهره وأبعاده في مواضع متفرقة؛ مثل: مفهوم استقلال الإمام وانفراده بالنظر في تدبير الأمور الدنيوية والدينية التي تناولها الإمام الجويني[3]، وقد حاول بعض الكُتّاب المعاصرين البحث عن أصول لنظرية السيادة في الفقه، تقابل نظريات السيادة الغربية بما يوافق توجهاتهم نحو نظام الخلافة، ومن أبرز تلك المحاولات الاقتراب النقدي للشيخ علي عبد الرازق، الذي رأى أن نظام الخلافة ونظريته يعكسان مفهوم السيادة المطلقة للخليفة أو الحاكم[4]، على الطرف النقيض رأى الإسلاميون الليبراليون أن نظرية السلطة الإسلامية ممثلة في منظومة الخلافة، إنما تعكس مفهوم سيادة الأمة بدرجات متفاوتة[5]، في حين رأى الإسلاميون الراديكاليون أن النظرية السياسية الإسلامية إنما تتمحور حول مفهوم الحاكمية أو السيادة لله تعالى، الذي يرجع الفضل في تأصيله إلى كل من المفكرين أبي الأعلى المودودي وسيد قطب.

---

(١) انظر: توفيق مصطفى، **السيادة والحريات** (الخرطوم: مطبعة مصر، د. ت)، ص ٧-٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤-٥٥.

(٣) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٨٤-٨٥، ص ١٥٢.

(٤) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**: دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٢)، ص ١١٣-١٢٠.

(٥) انظر على سبيل المثال: عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها**، مرجع سابق، ص ٦٩-٨٢. وحول رصد أبرز القائلين بمبدأ سيادة الأمة في النظرية الإسلامية انظر: أحمد صبحي عبد اللطيف، مرجع سابق، ص ٢٢٢-٢٤١.

وبعيداً عن مناقشة تلك النظريات المتناقضة، التي ستقود إلى إغراق البحث في لجة الخلافات الأيديولوجية المعاصرة بين مختلف تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، فإن البحث سيعتمد على استقراء الوجهة الإسلامية في موضوع السيادة من واقع النصوص، والاتجاهات العامة أو القواسم المشتركة في الفقه الإسلامي.

ولذا يمكن القول: إن النظرية السياسية الإسلامية، لأهل السنة تعتمد -دون خلاف بين أغلب الاتجاهات والتيارات- القول بمرجعية **الشريعة الإسلامية** باعتبارها تعبر عن الأحكام، التي ارتضاها الله لعباده المسلمين في شتى جوانب حياتهم؛ العقديّة والأخلاقية والسلوكيّة، ومن جملتها الأحكام الاجتماعية والسياسية. تلك الأحكام التي أظهرها الله لعباده، عبر مصدرين رئيسيين هما القرآن والسنة.

والقول بنظرية **سيادة الشريعة الإسلامية** في المنظور الإسلامي، إنما تستند إلى أدلة عديدة من القرآن والسنة على رأسها الآية الكريمة **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾** (النساء: ٥٩)، وهذه الآية التي تحمل في سياقها جماع النظرية الإسلامية في السلطة، إنما تقر عدة مبادئ أساسية يقوم عليها نظام الجماعة الإسلامية هي:

١- الالتزام المطلق بلا أية تحفظات أو استثناءات بالعقيدة والشريعة (طاعة الله والرسول ﷺ).

٢- إرساء دعائم النظام الاجتماعي من خلال تأكيد مفهوم السلطة واحترامه، وتأكيد تعدد مصادر السلطة في النظام الاجتماعي[1]، ومبدأ الطاعة.

٣- إن نظام السلطة متدرج متباين إذ تتدرج فيه عناصر القوة، ووجوب الطاعة بين

---

(١) وقد عبرت الآية عن مفهوم السلطة الاجتماعية بمعناها العام بمفهوم "أولو الأمر"؛ يقول ابن تيمية في شرح هذه الآية "أولو الأمر أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس وينهونهم، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام، ويدخل فيهم الملوك والمشايخ وأهل الديوان، وكل من كان متبوعاً فهو من أولي الأمر" ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، مرجع سابق، ص ٦٨.

مستوياته المختلفة، فتصل إلى أقصاها بالنسبة للإرادة الإلهية تتبعها السلطة النبوية التي تستمد منها، وتليها سائر مراكز السلطة الاجتماعية المختلفة.

٤- ميزت الآية الكريمة نوعياً بين نوعين من السلطة؛ سلطة الله ورسوله على المؤمنين، وسلطة سائر أولي الأمر أو أصحاب النفوذ والسلطان السياسي والاجتماعي، والاختلاف بين هذين النوعين هو اختلاف نوعي وليس كمياً مناطه أمران؛ أولهما أن النمط الأول من السلطة نمط مستقل، أما النمط الثاني من السلطة فهو نمط تابع لله ورسوله، ويستدل أغلب المفسرين بأن عدم تخصيص الآية فعل مستقل للطاعة لغير الله ورسوله، إنما يدل على عدم استقلال هذا النمط من السلطة بالطاعة، وارتهانه جوهرياً بالطاعة لله ورسوله[1].

الفارق الثاني بين النمطين أن النمط الأول للسلطة هو نمط مطلق، أما الثاني فهو نسبي؛ فأحكام الله ورسوله الثابتة لا يُقبل ردها أو الخروج عنها وإلا كانت معصية، قال الله تعالى: ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ**﴾ (الأعراف: ٣)، وقال: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾ (النساء: ٦٥)، أما أوامر سائر نماذج السلطة البشرية وأحكامها، فيجوز فيها الخلاف والرد والتنازع بين الآمر والمأمور، أو بين الحاكم والرعية، والحكم بين الطرفين هنا كما تنص الآية هو أحكام الله والرسول أو (الشريعة)، ومن هنا كان القول بالمرجعية النهائية للشريعة، أو ما يمكن التعبير عنه بـ **سيادة الشريعة.**

هذه النتيجة تُعد مما اتفق عليه جمهور الفقهاء والمفكرين الإسلاميين من أهل السنة قديماً وحديثاً دون خلاف يُذكر، وفي هذا مثلاً، يقول الإمام الجويني: "فإن أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري فهي المتبع، والإمام في جميع مجاري الأحكام. والرأي يجب أن يكون على مقتضى الشرع، فإن الذي لا يقتضيه الشرع لا معول عليه".[2]

---

(١) انظر: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، "كتاب الأحكام" ج١٣، ص ١١٩-١٢٠.

(٢) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٨٥.

يترتب على نظرية **سيادة الشريعة** بأبعادها السابقة، عدد من النتائج المهمة ذات المدلول الفكري والعملي في النظرية الإسلامية:

أولاً: إن الطرح الإسلامي لقضية السيادة يختلف نوعياً عن الطرح الغربي؛ فالنظرية الغربية ذات طابع شخصي -كما سبقت الإشارة- بمعنى أنها تصر على وضع السيادة في قبضة أشخاص سواء أكانوا طبيعيين أم اعتباريين، أما النظرية الإسلامية في السيادة فهي ذات طابع موضوعي، يتمثل في نسق من الأحكام المحددة، فمضمون السيادة محدد في تلك الأحكام، وقد عبر بعضهم عن تلك السمة الموضوعية، بوصف الدولة الإسلامية بأنها دولة "فكرية"، وأن الحكومة الإسلامية هي "حكومة قانون وليست حكومة رجال".[١]

ثانياً: إن الدولة الإسلامية هي دولة قانونية، صُممت على ذلك من حيث المبدأ، والمرجعية القانونية التي تقوم عليها الدولة، إنما تلزم كل عناصرها حكاماً ومحكومين، أفراد وجماعات، نخبة وعامة، أغلبية وأقلية وتقيدهم، كما تحكم توجهات الدولة الداخلية والخارجية على السواء، "فسلطة الحاكم وسلطة المحكوم وسلطة الأمة أغلبيتها وإجماعها مقيدة بهذا الإطار القانوني"[٢].

ويترتب على ذلك، أن مفهوم الحكم المطلق هو مفهوم مرفوض من المنظور السياسي الإسلامي، فالعبودية والمرجعية العليا والمطلقة لله، وليست لأي فرد أو حاكم مهما تكن مكانته.[٣]

ثالثاً: تثير الموازنة بين المفهومين الإسلامي والغربي للسيادة تساؤلاً مهماً مؤداه: هل القول بسيادة أحكام نصية محددة يعني أن الجهة صاحبة السيادة في الإسلام تتسم بجمود

---

(١) أحمد كمال أبو المجد، **نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام**، في مطبوعات الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية، المحاضرات العامة: الموسم الثقافي الرابع ١٣٨٠-١٣٨١هـ/١٩٦٠-١٩٦١م (القاهرة: مطبعة الأزهر، د.ت)، ص ٥٢.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) أبو الأعلى المودودي، **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، د.ت)، ص ١٢٤-١٤٢. وانظر أيضاً: سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (بيروت، القاهرة: دار الشروق، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص ٩٨-١١٢. انظر أيضاً: عدي زيد الكيلاني، مرجع سابق، ص ٤٧-٤٨، ومحمد المبارك، مرجع سابق، ص ٣١-٣٢.

النص، وتفتقر إلى التطور والتعبير الإرادي المتجدد، موازنة بالطرح الشخصي للفقه السياسي الغربي؟.

يمكن الرد على هذا بأن الشريعة في المنظور الإسلامي تتميز بالجمع بين عناصر الثبات والتطور؛ فالاستقرار والثبات مصدره النصوص قطعية الثبوت والدلالة، والأحكام التفصيلية التي تضمنتها الشريعة، والتي لا يجوز لها تبديلها، أما التطور فمرده ما عدا ذلك من مبادئ وأحكام يحتاج الناس في فهمها أو كشفها أو تطبيقها، إلى العديد من عناصر الاجتهاد البشري في التفسير والاستنباط والترجيح، وهي اجتهادات تختلف من زمن إلى زمن ومن مكان لآخر، وبذلك تتطور الشريعة من خلال ما يلتحق بها من فقه واجتهاد المجتهدين، من الحكام والعلماء وإجماع الأمة، والسمة المميزة لعملية التطور هنا، أن أيا من تلك الأطراف لا يمكنه الزعم بحق احتكار التعبير عن موقف الشريعة من المستجدات، بل يشترك كل هؤلاء في تشكيل عناصر التطور والتجديد في فقه الأحكام، ويؤدي ذلك الاشتراك إلى تقليل تأثير الإنحيازات الأحادية على مجمل النسق الشرعي، كما يؤكد استقلال الشرع ككيان وسيادته مستقل علوي المنشأ يعلو على الفاعلين الاجتماعيين، يحكمهم ولا يُحكم بهم.

رابعاً: إن الشريعة في النظرية السياسية الإسلامية، ليست مناط السيادة في الدولة فحسب، بل هي بالقدر نفسه غاية وهدف من قيام الدولة، فسلطات الدولة هي: "وسائل لتنفيذ الشريعة، ووضعها موضع التنفيذ العملي في شتى مجالات الاختصاص"[١]، فلا تعدو السلطات وعلى رأسها سلطة الخليفة كونها وسائط عملية لتطبيق الشريعة، أو كما يقول الإمام الجويني: "فالمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام، كواحد من الأنام ولكن مستناب في تنفيذ الأحكام".[٢]

والخلاصة أن القول بمرجعية الشريعة، هو مبدأ غير مختلف عليه في الفكر السياسي الإسلامي، وإن اختلف الكُتّاب المحدثون في الربط بين هذا المبدأ ومفهوم السيادة؛ حيث

---

(١) عدي زيد الكيلاني، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٢) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص ٢٧٦-٢٧٧.

لجأ الكُتّاب متأثرين بنهج نظرية السيادة الغربية، إلى البحث عن شخوص تلتحق بهم السيادة مع القول بتقيدهم بالشرع.

إن التاريخ السياسي الإسلامي وإن لم يعرف تحديا يُذكر لمفهوم سيادة الشرع ومرجعيته من الناحية النظرية، غير أن هذه المنظومة اختلت عمليا وواقعيا خاصة فيما يتعلق بتطبيقات مفهوم قانونية الدولة ورفض الحكم المطلق، وهذا التعثر في التجربة التاريخية الإسلامية، إنما يثير مشكلة خطيرة في التجربة الإسلامية، وهي افتقاد العديد من المبادئ الإيجابية إلى آليات للتطبيق الفعلي، وتبرز هنا على وجه الخصوص أهمية آليات الضبط المتبادل بين مختلف أطراف العملية السياسية، دفاعاً عن الشرع وردعاً للخارجين عليه، وخاصة من أصحاب النفوذ و السلطان.

المطلب الثاني

الدولة الإسلامية دولة قانونية

الدولة القانونية هو مصطلح حديث، رغم أنه يصف ظاهرة ليست بالحديثة فهي ذلك النموذج الذي يعرفه "جيركه" بأنه تلك الدولة التي تخضع نفسها للقانون وليست تلك التي تضع نفسها فوق القانون[١]، وأهم خصائص أو نتائج ذلك التعريف هو خضوع الحكم أو الإدارة في الدولة للقانون، ففي الدولة القانونية لا تستطيع سلطة الحكم أو الإدارة "أن تتخذ أي إجراء قبل الأفراد، إلا وفقاً لقواعد قانونية موضوعة مقدماً، تحدد حقوق الأفراد وتعين وسائل تحقيق الأهداف الإدارية. كما أن نشاط الدولة محدود بتحقيق الخير العام للمجموع، فالسلطة مقيدة من حيث أهدافها ووسائلها على السواء"[٢].

والدولة الإسلامية في إطارها النموذجي، إنما تقع ضمن حدود الدولة القانونية، بل إن بعض الكُتّاب يرى أن الدولة الإسلامية قدمت نموذج "أول دولة قانونية يخضع فيها

(١) ثروت بدوي، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٧.

الحاكم لقواعد عليا تقيده، ولا يستطيع الخروج عليها؛ فقد كان الخليفة مقيداً بأحكام القرآن والسنة".[1]

إن المفهوم الإسلامي لسيادة القانون لا يتبنى ما يُعرف بنظريات التحديد الذاتي، التي تجعل الدولة ذاتها مصدر القانون، الذي تخضع له ويقيد نشاطها، والذي انتقده المفكرون السياسيون بشدة، معتبرين أنه يجعل من الدولة سلطة مطلقة لا حدود لها[2]، وإنما يتبنى التصور الإسلامي الاتجاه الآخر المقابل، الذي يقول بأن مصدر القانون الذي تخضع له الدولة خارج عنها وأعلى منها، وإذا كانت المعضلة الأساسية لدى القائلين بهذه النظرية، هي تحديد مضمون تلك القوانين المفروضة من أعلى، فإن النموذج الإسلامي لم يواجه ذلك الإشكال، حيث القانون الأول والأسمى الذي تخضع له الدولة محدد في أحكام الشريعة الإسلامية، بمصدريها الأصليين القرآن والسنة.

وإذا كنا قد تناولنا مرجعية الشريعة في المطلب السابق، فإن ما يعنينا الإشارة إليه في هذا المطلب، أن قانونية الدولة في المفهوم الإسلامي لا يقتصر مدلولها على الشريعة، رغم كونها أهم مظاهر الدولة القانونية في النظرية السياسية الإسلامية. فالدولة القانونية في المفهوم الإسلامي تقبل -كما دلت على ذلك الخبرة النبوية- أنماطاً ومستويات أخرى مكملة من النظم القانونية.

لقد شاع في بحوث الفكر الإسلامي القديم والمعاصر، القول بأن الإطار القانوني الوحيد الملزم والمعترف به هو أحكام الشريعة الإسلامية، وما يلتحق بها وبأبوابها المعروفة من اجتهادات فقهية، تُلزم من تصح لديه عند الاختلاف، وتنظر هذه المدرسة إلى فكرة القانون الوضعي نظرة تتسم بالشك والإدانة، غير أن هذا الاتجاه تدحضه بعض الحقائق التاريخية للسيرة النبوية، والتي تؤكد حق الجماعة في أن تضع قواعد لتنظيم علاقاتها الداخلية والخارجية، وتحقيق مصالحها بما لا يخالف أحكام الشريعة، وأن تكتسب تلك القواعد الوضعية صفة الإلزام، بما لا يصل إلى مرتبة القداسة التي تحظى بها الشريعة، وتمثل

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٠.
(٢) تتضمن نظرية سيادة القانون في الفكر السياسي الحديث العديد من المدارس منها الحقوق الفردية، والضمير الجماعي، والتضامن الاجتماعي، حول هذه المدارس والنظريات انظر: المرجع السابق، ص ١٢٥-١٣٣.

صحيفة المدينة إلى جانب سلسلة المعاهدات والتعاقدات التي ارتبط بها الرسول ﷺ نموذجاً لتلك الالتزامات القانونية الوضعية، التي يجوز للجماعة أن تضعها لتنظيم علاقاتها وتفاعلاتها بما لا يخرج عن نصوص الشرع وقواعده ومبادئه، وفيما يلي سنتناول بالتحليل أهم ملامح **الصحيفة** كنموذج إسلامي للقواعد الدستورية، التي تتفق عليها الجماعة وتلتزم بها، مع إبراز طبيعة العلاقة بين تلك القواعد الدستورية والشرع.

الدلالات السياسية لصحيفة المدينة

تقترب صيغة **الصحيفة** التي يسميها العديد من الكُتَّاب المحدثين بدستور المدينة من الصيغ الدستورية المعاصرة،(١) من حيث هي وثيقة استهدفت تنظيم حقوق الأفراد والجماعات في المدينة وواجباتها، وتحديداً كل من المهاجرين، والأنصار من الأوس والخزرج، إلى جانب قبائل اليهود القاطنين في يثرب، كما حددت الوثيقة أدوار **المؤسسات** القائمة وحدودها وعلاقاتها، وحيث إن النظام السياسي لدولة المدينة كان نظاماً بسيطاً،فإنه لم يضم سوى ثلاثة تكوينات مؤسسية ومجتمعية؛ **أولاً** الدولة الوليدة التي تنقسم بين السلطة التي تمثلها الزعامة النبوية والرعية، كما تتمثل في جماعة المؤمنين. **ثانياً** القبيلة والعشيرة كمؤسسة تقليدية ضاربة الجذور في المجتمع لها أوضاعها وتقاليدها المستقرة، ثم الدور الاجتماعي والسياسي للفرد، ككيان اجتماعي أولاه الدين الجديد اهتماماً كبيراً وأكد على استقلاله ومسئوليته.

لم تورد الكتابات التاريخية -وعلى رأسها ابن إسحاق بوصفه المصدر الرئيسي لنصوص هذه الصحيفة- تفصيلات حول ظروف صياغة تلك الصحيفة وما إذا كانت قد وضعت في إطار صيغة تعاقدية بين الجماعة والحاكم Pacte أو صورة منحة من الحاكم إلى الرعية Octro. وما نعرفه هو قيام الرسول ﷺ، بعد قدومه إلى المدينة بعدة أشهر – في الغالب بعد غزوة بدر – بإعلان تلك الوثيقة، غير أن تحليل نصوص تلك الوثيقة وما ورد بها من التزامات يرجح أن تكون وثيقة تعاقدية، نظراً لما اتسمت به من درجة عالية من

---

(١) الدستور هو: "مجموعة القواعد التي تنظم الدولة والحكومة، وحقوق كل من الحكام والمحكومين والعلاقات بين مختلف السلطات العامة".انظر: عثمان خليل، مرجع سابق، ص ١٧.

التوازن في تقرير الحقوق والالتزامات، بين مختلف أطراف الواقع السياسي في يثرب.

وتكتسب صحيفة المدينة قيمة كبرى في سياق الفكر السياسي الإسلامي بالنظر إلى ندرة الوثائق والنصوص السياسية في القرآن والسنة(١)، ولهذه الوثيقة من ثم أهميتها الكبرى في أكثر من جانب منها ما هو تاريخي، ومنها ما هو وظيفي ومنها ما هو موضوعي.

على الصعيد **التاريخي**؛ إذا كانت بيعة العقبة هي العقد المنشئ للعلاقة السياسية بين الحاكم والرعية، تلك العلاقة التابعة للرابطة الدينية والروحية بين الرسول ﷺ وجماعة المؤمنين، فإن صحيفة المدينة هي بحق وثيقة إشهار نشوء الأمة والدولة الإسلامية، التي تحدد الأسس التي تقوم عليها والقواعد التي تنظم علاقاتها. أما القيمة **الوظيفية** للصحيفة، فتتجلى فيما أشرنا إليه من دلالتها الخاصة، بجواز أن تضع الجماعة أطراً وقواعد، لتنظيمها تلتمس فيها الخير العام أو المصلحة العامة في ظل الشريعة، بما ينفي نزعة الإدانة التي ينظر إليها الفكر الإسلامي التقليدي لمفهوم القانون الوضعي في عمومه وعلى إطلاقه.

وأخيراً تبقى **القيمة الموضوعية** للصحيفة والتي تتجلى فيما تؤسس له من مبادئ عامة، يتعين على المسلمين أن يسترشدوا بها، في تنظيم حياتهم الاجتماعية والسياسية، ومن أهم تلك المبادئ(٢) ما يلي:

١- إن القاعدة الاجتماعية التي ترتكز وتقوم عليها الدولة في الإسلام هي "الأمة"، باعتبارها كياناً اجتماعياً محوره الأخوة في الدين، يضاف إليها عناصر فرعية للترابط والانتماء منها؛ روابط الدم (القبائل والعشائر) ورابطة الانتماء المكاني أو الإقليمي.

٢- إن الدولة الإسلامية هي إطار سياسي ينظم العلاقات بين المؤسسات الاجتماعية التي يحتويها بشكل متوازن، لا يسمح بتسيد مؤسسة اجتماعية بعينها، أو

(١) تتضح القيمة الكبرى للصحيفة كوثيقة ملزمة للمسلمين، حتى بعد وفاة الرسول ﷺ، فيما روى البخاري عن الإمام علي ﷺ في زمن خلافته من قوله: "ما عندنا شيء إلا كتاب الله وهذه الصحيفة عن النبي ﷺ: المدينة حرم ما بين عائر إلى كذا، من أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يُقبل منه صرف ولا عدل، وقال ذمة المسلمين واحدة فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل... إلى آخر الحديث". انظر: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، "كتاب فضائل المدينة"، ج ٤، ص ٩٧-٩٨.

(٢) يستند هذا التحليل إلى نص الوثيقة كما أورده: عون الشريف القاسم، مرجع سابق، ص ٢٨٣-٢٨٧.

دور على غيره من المؤسسات والأدوار، وقد تجسد ذلك في منظومة الالتزامات والحقوق المتوازنة، التي حوتها الوثيقة لتنظيم العلاقات بين الفرد والقبيلة والأمة.

٣- الأمة في المفهوم الإسلامي وكما تدل على ذلك الوثيقة **مفهوم متعدد المستويات والدرجات**، في **معناها الضيق** الأكثر تماسكاً والتحاماً **هي مجموع المسلمين والمؤمنين المقيمين في دار الإسلام**، الذين وصفتهم الصحيفة بأنهم "أمة واحدة من دون الناس"، والرابطة بين هؤلاء تحمل أقصى درجات التضامن الاجتماعي: "وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض من دون الناس"، كما أن وشائج الالتزام والارتباط بين أبناء الأمة بهذا المعنى، لا ترقى إليها ارتباطات أخرى ولو كانت علاقات الدم، وقد فصلت الوثيقة تلك الالتزامات في بنود عدة منها، "أن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وأن المؤمنين يبيئ بعضهم بعضاً،[1] بما نال دماءهم في سبيل الله"، "وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على عدل أو سواء بينهم"، و"إن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم، ولا يُقتل مؤمن في كافر ولا يُنصر كافر على مؤمن". وأنه "لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه"...الخ.

أما **المستوى الثاني للأمة فهو أوسع** وأشمل **يجمع إلى المؤمنين، الموادعين من أهل الذمة ممن يقيمون في دار الإسلام**، وهذه الدرجة أقل من السابقة فليسوا كالمسلمين أمة من دون الناس بل هم أمة مع المسلمين: "فإن يهود بني عوف أمة مع المسلمين"، وأساس هذه العلاقة التعايش السلمي من جانب، والتحالف على العدو المشترك من جانب آخر، "وإن بينهم النصر على من دهم يثرب"، "وإن بينهم النصر على من حارب هذه الصحيفة"، وللموادعين جملة من الحقوق منها حرية العبادة: "لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"، والعدل والقسط: "إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ[2] إلا نفسه وأهل بيته"، و"إن النصر للمظلوم"، ولهم حسن المعاملة: "وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم"، ولهم الأمن: "وإن من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم"، وعلى الموادعين طبقاً

---

(١) يبئ من البواء أو المساواة.

(٢) أي يهلك.

للصحيفة جملة من الالتزامات من أهمها الاحتكام إلى الشرع الإسلامي، باعتباره القانون الأعلى للدولة الذي يسود الجميع، "فما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده، فمرده إلى الله ﷻ والى محمد رسول الله ﷺ"، ومن الالتزامات المفروضة على الموادعين كذلك عدم نصرة أعداء المسلمين، "وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها"، وعدم توريط المسلمين في صراع مع غيرهم إلا بالتنسيق معهم، "وأن لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد"، حيث الخروج بالمعنى الاصطلاحي السائد آنذاك يعني الخروج للقتال والغزو.

٤- **إن الركيزة التي تقوم عليها الدولة هي السلام الاجتماعي والاستقرار الداخلي بين عناصرها،** " وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة "، و" إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم"، ويقتضي عامل الأمن الداخلي كذلك التشدد في تحريم الأفعال التي من شأنها زعزعة الاستقرار، وإشعال الفتن والصراعات الداخلية سواء بين المؤمنين أو بينهم وبين موادعيهم، وأنه "لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم"، و"أنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها"، و"أنه لا ينحجر على ثأر جرح"، وأنه "من اعتبط مؤمناً[1] قتلاً عن غير بينة فإنه قود به، إلا أن يرضى ولي المقتول بالعقل، وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه".

٥- **تأكيد الوجود الفردي والمواطنة المتساوية.**

بخلاف النظام القبلي، أكدت الصحيفة أن المنظومة الإسلامية الجديدة تعترف بالفرد ككيان اجتماعي مستقل، له وجوده المتميز عن الانتماءات الأولية، التي ينتمي إليها، وهو وإن ارتبط بالقبيلة والعشيرة، فهو لا يذوب فيها ليفقد مسئوليته، في هذا الإطار يجيء التأكيد على مفهوم المسئولية الجنائية الفردية، خلافاً للنظام القبلي الذي كانت المسئولية الجنائية فيه تثور إزاء عشيرة الفرد، "وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن غير بينة، فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول بالعقل"، وأن "المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه"، "وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظُلم".

---

(١) أي قتله بلا جريمة توجب قتله.

كذلك أقرت الصحيفة مبدأ المواطنة المتساوية، التي تبلغ ذروتها في جماعة المؤمنين، "المؤمنون يبيئ بعضهم بعضا بما نال دماءهم في سبيل الله"، و"أن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم"؛ حيث ممارسة حق الإجارة أو إعطاء الأمان قد مثل في ذلك العهد أهم مظهر لاكتمال المواطنة، وقد أكد الرسول ﷺ بعد ذلك هذه القيمة بقوله: "المسلمون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم"، فالتسوية في قيمة الدم من حيث القصاص بين جميع المسلمين شريفهم وضعيفهم، والتسوية بين الجميع في الذمة، المتمثلة في حق الكفالة والإجارة بما عنته من تسوية كاملة في المواطنة، إنما جاءت بمثابة طفرة ثورية في مجتمع تراتبي طائفي، استقر على تحديد الواجبات والحقوق، حسب مكانة الفرد الاجتماعية.

وفيما يتعلق بمواطنة غير المسلمين، فقد أقرت الصحيفة لهم حق المواطنة الكاملة، "وأن من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم"، غير أن تلك المواطنة مكتسبة و مشروطة، وليست طبيعية أو مطلقة كالحال بين أفراد المسلمين؛ فهي مواطنة تنبني على عقد أو اتفاق الذمة بين الجانبين، وبناء عليه، فإن صفة المواطنة هنا ممنوحة بشكل جماعي أو بناء على اتفاق لجماعة أهل الذمة، وليست فردية كما هو الحال في المسلمين.

ويضاف لما سبق أنها مشروطة بعدة شروط، مثل: اعتراف المسلمين بها في العهد بينهم، ثم التزام المعاهدين بتطبيق ما يقع عليهم من واجبات والتزامات، وعدم خروجهم عن التزاماتهم، وأخيراً احترام دين الأغلبية، وقد استدل على ذلك من حرص الصحيفة على النص تفصيلاً على أسماء قبائل وعشائر اليهود، المعترف لهم بالحقوق الواردة بها، دون تعميم على اليهود في عمومهم: "إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم، وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف... الخ.

وإذا كانت أحد معايير المواطنة ومقوماتها منذ المجتمعات القديمة، هو الدور الذي يقوم به الفرد دفاعاً عن الكيان الاجتماعي، فإن الوثيقة قد أقرت للآخر الديني حق ومسئولية

المشاركة في الحرب والدفاع عن الوطن المشترك على أساس التمييز بين الحرب الدينية، والحرب دفاعاً عن الأرض حين يتعرض الوطن للخطر: "وأن بينهم التناصر على من دهم يثرب"، فللآخر الديني حق بل واجب المشاركة في مسئوليات الوطن على أسس عادلة، "وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم".. غير أن تصرفاهم في السلم والحرب، ينبغي أن تقف عند حدود المصلحة الإسلامية العليا، فإنهم لا يخرجون إلا بإذن الرسول ﷺ، ولا يسالمون أعداء المسلمين "آلا تجار قريش ولا من نصرها"، "وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه وتلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين".

إن الفرق بين المواطنة في مستوييها، ليس فرقاً في مظاهر المواطنة ونتائجها العملية، بمعنى أنه ليس فرقاً في الكم والكيف الذي يتمتع به أتباع كلا الديانتين في حقوق المواطنة والتزاماها، ولكنه فرق في منشأ تلك المواطنة وطبيعتها، بما لا يظهر أثره إلا عند المخالفة أو الإخلال، كما حدث من جانب اليهود فيما بعد في غزوة الأحزاب من تواطؤ مع أعداء المسلمين، فالفارق بين مواطنة المسلم ومواطنة المعاهد كما يستفاد من الصحيفة أقرب للفارق، بالحقوق الطبيعية الممنوحة للفرد تلقائياً بمجرد الانتماء إلى كيان ما، والحقوق المكتسبة الممنوحة بالاتفاق والعقد.

٦- إقرار دور التكوينات والولاءات الأولية (العشيرة والقبيلة) مع إعادة توظيفه، ضمن منظومة جديدة لا تصبح فيها هي محور الوجود الاجتماعي بل جزءاً منه ليس له الصدارة أو الأولوية، وهكذا أُدرجت القبيلة في سلم أولويات جديد، يضع الأمة القائمة على أساس أخوة الدين والعقيدة في المرتبة الأولى، ويجعل للسلام الاجتماعي واستقرار الدولة الصدارة على الولاء القبلي، كما يفسح المجال أمام استقلال الوجود الفردي والمسئولية الفردية عن القبيلة.

وقد احُتفظ للقبيلة في المنظومة الجديدة بتلك الأدوار، التي تخدم القيم الجديدة وأهمها انسجام الأمة واستقرارها؛ من ذلك النص الوارد في الصحيفة، على أن كل قوم أو عشيرة من عشائر دولة المدينة -المهاجرين والأنصار واليهود -على ربعتهم (أي على ما كانوا عليه قبل الإسلام)، يتعاقلون بينهم (أي يتعاونون في دفع الديات والحصول عليها)، وهم

يفدون عانيهم (أي أسيرهم). ويتضح أن الإبقاء على مثل تلك التقاليد القبلية، إنما يتيح قنوات تنظيمية كبيرة للدولة، تسهل عليها التعامل مع المجتمع في شق مهم من التفاعلات وإحكام السيطرة عليه بصورة تفضل كثيراً التعامل الفردي، وقد اشترطت الصحيفة أن يكون الإبقاء على تلك الأنماط القبلية مرهوناً بـ"المعروف والقسط بين المؤمنين"، أي بما لا يخرق أهداف الأمة وقيمها التي صار لاستقرارها الأولوية.

بخلاف هذا المظهر التضامني القبلي، الذي يؤدي وظيفة إيجابية في دعم قدرات الأمة، فقد نُزع عن القبيلة وظائف أخرى ذات أثر سلبي على كيان الأمة مثل؛ التزام القبيلة إزاء أفرادها، والذي غالباً ما يترجم في نصرة القبيلة لأبنائها، وإن كانوا ظالمين أو معتدين: "وأن المؤمنين المتقين أيديهم على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثما أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم"، "وأنه لا يحل لمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤوييه، وأن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه إلى يوم القيامة، لا يؤخذ منه ضرف ولا عدل"، وفي هذا الإطار جاء تأكيد المسؤولية الفردية الجنائية ونقل مفهوم الثأر من الإطار الفردي والقبلي إلى نطاق الأمة؛ ليصبح القصاص أحد وظائف الدولة التي تمثل مجموع مصالح المؤمنين جميعاً والموادعين لهم؛ "وإن من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة، فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه".

٧- تأكيد الدور الاجتماعي للدولة الوليدة وأن التكافل الاجتماعي هو أحد وظائفها الأساسية، "وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً[(١)] بينهم أن يعطوه في فداء أو عقل".

٨- إن الشريعة هي الحكم والقيم على كل ما عداها من أحكام قانونية والتزامات تعاهدية، يتعاقد عليها الأفراد أو الجماعات داخل الأمة، ولها المرجعية عند التنازع، "وإنكم مهما اختلفتم في شيء فإن مرده إلى الله عز وجل، والى محمد صلى الله عليه وسلم". "وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله والى محمد ﷺ".

---

(١) المفرح هو المثقل بالدين كثير العيال.

الخلاصة التي ننتهي إليها أن الدولة الإسلامية، كما أرسى الرسول ﷺ قواعدها، هي **دولة قانونية** خاضعة لقانون أعلى. ويمثل هذا المفهوم أحد المدركات الأساسية للدولة في الإسلام. **ويقبل النظام القانوني الإسلامي التدرج** وتعدد الأنماط ففي التدرج الأعلى هناك الشريعة بأصليها؛ القرآن والسنة، وهي بمثابة النظام العام والمصدر القانوني الأعلى أو الإطار المرجعي، ليس للنظام السياسي فحسب، بل للنظم المجتمعية (اقتصادية واجتماعية وأخلاقية) كافة، وبحكم هذه الطبيعة العامة الشمولية للشريعة، فإن من المنطقي أن تكون دلالاتها ليست قاصرة ولا محدودة بأحد الأنظمة الفرعية، وإنما تؤسس للقواعد والمبادئ العامة، لكل من تلك الأنظمة، ويصبح مقبولاً بل ومطلوباً أن تصاغ قواعد فرعية، لتنظيم نشاط كل من تلك الأنظمة الفرعية؛ بحيث تستمد من النظام العام (قواعد الشريعة)، وتحيل إليه ولا تتعارض معه، كما أكدت ذلك الخبرة الرسولية.

وهكذا فإن العلاقة بين الشريعة من جانب، والدستور أو القانون من جانب آخر، إنما هي علاقة احتواء ومرجعية للأول على الثاني، أما علاقة الفاعلين السياسيين بكلا النظامين القانونيين، فهي علاقة التزام وخضوع، وإن اختلفت درجة الالتزام؛ ففي الأول تصل إلى خضوع تام غير قابل للمناقشة، وفي الثاني هو التزام تعاقدي أساسه الاتفاق العام على صلاحية تلك القوانين وضرورتها، لتنظيم الواقع السياسي مع إمكان مراجعة تلك المبادئ وتغييرها بتغير الظروف.

****

المبحث الثاني
القيود السياسية على حكومة الخلافة
(إلزامية الشورى – ووجوبية الرقابة)

لا ينصرف هذا النوع من القيود إلى نصوص، وإنما إلى عمليات أو آليات تتعلق بالجوانب الدينامية (الحركية) من العملية السياسية؛ مثل عملية صنع القرار أو تطبيق السياسات العامة وقرارات النظام، ورغم ذلك، فإن مصدر الإلزام والوجوب لكل من الشورى، والرقابة ممثلة في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما يعود بالدرجة الأولى إلى النص؛ حيث أوجب الشرع وفرض كلاً منهما من خلال نصوص آمرة وردت به.

ويشترك كل من الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في كونهما وظيفتين لا تمارسان من قبل الخليفة وما يتفرع عنه من أدوار تابعة، وإنما يفترض أنهما يمارسان من قبل فاعلين، يتمتعون بدرجات متفاوتة من الاستقلال، مثل أهل الحل والعقد، وقادة الرأي وآحاد الرعية، ورغم ذلك، فإن هؤلاء الأطراف يدخلون عبر تلك الوظيفتين إلى صميم عمليات السلطة الحاكمة.

وأخيراً فإن هاتين الوظيفتين تؤديان دوراً مهماً، في ترشيد قرارات الخلافة سواء قبل صدور القرار أم بعد صدوره، وسوف نتناول الأبعاد المختلفة لكلا الوظيفتين عبر مطلبين مستقلين، هما إلزامية الشورى ووجوبية الرقابة.

المطلب الأول
إلزامية الشورى

الشورى هي ذلك المبدأ الإسلامي، الذي يتعلق بأسلوب اتخاذ القرار في الحكومة الإسلامية، وهو مبدأ تنظيمي أساس يتسم كغيره من المبادئ الإسلامية بالشمول والتداخل

في كل عمليات النظام، بدءاً من التجنيد السياسي والبيعة، وانتهاءاً بعمليات الإدارة وصنع القرار وتنفيذه على مختلف المستويات.

ويعد موضوع الشورى في الحكم، من الموضوعات الحافلة بالمفارقات في التراث السياسي الإسلامي، فرغم قطعية ثبوت الشورى في القرآن والسنة ووثاقة صلة هذا الموضوع بقضية الحكم والسياسة، إلا أننا لا نكاد نجد لهذه القضية موضعاً في مصنفات السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، (أي كتابات الفقه السياسي المتخصصة)، ولا يجد أغلب الباحثين ضالتهم في موضوع الشورى، إلا في أحد مصدرين، إما كتب آداب الملوك التي تنطوي على المواعظ والوصايا ونوادر الحكم والسياسة وفضائل الملوك، والتي لا تعد مصدراً للأحكام، أو في كتب التفسير في موضع آيات الشورى؛ حيث تُعد هذه المواضع المصدر الرئيسي لأحكام الشورى، إذ جمع العديد من السلف بين الإسهام في التفسير والفقه، ومن ثم فقد عرضوا فقههم في الشورى بمناسبة التعرض لتفسير آيات الشورى الواردة في القرآن الكريم.

وتتركز الأدلة النصية المباشرة لأحكام الشورى، كما وردت في القرآن الكريم في آيتين؛ الأولي وردت في سورة آل عمران: **﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾** (آل عمران: ١٥٩). والآية الثانية في سورة الشورى، والتي وردت في سياق موضوعي أشمل يبدأ من آية ٣٦: **﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾** (الشورى:٣٦-٣٨).

حكم الشورى

وقد اختلف الفقهاء المفسرون حول حكم الشورى، مستندين بالدرجة الأولي إلى تفسير آية آل عمران، وما تتضمنه من أمر للرسول ﷺ باتباعها على قولين؛ أكثر الفقهاء وعلماء السلف على قولهم بأن الشورى قد أُمر بها الرسول ﷺ على سبيل **الندب**؛ تطييباً

لنفوس أتباعه المؤمنين وتألفا لهم، ورفعاً من أقدارهم، فهو مندوب وليس واجب[1]، وهم يستدلون على ذلك بقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، التي يفسرها الطبري بقوله: "فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك أو حزبك من أمر دينك ودنياك،فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا عليك أو خالفهم"[2]، وقال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن: "أمر الله نبيه عليه السلام، إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم"[3]، وقال المحلى والسيوطي في تفسيرهما، "فإذا عزمت على إمضاء ما تريد بعد المشاورة، فتوكل على الله أي ثق به لا بالمشاورة"[4]. وعلى هذا الرأي، اتفق قتادة والربيع ومحمد بن اسحق ومقاتل وابن كثير والبغوي والقرطبي والخازن في تفاسيرهم[5]، ورأي هؤلاء ينبع ويتفق مع رأي الشافعي الذي رأى حكم الندب في الأمر بالشورى، قياساً على الندب في أمر الرسول ﷺ باستئذان البكر في تزويجها، فقال هو كقوله والبكر تُستأمر تطيباً لقلبها لا أنه واجب[6]، وقد أفاض الطبري في شرح الحكمة الإلهية من هذا الندب لرسوله بالشورى، ما بين تطييب نفوس أصحابه، وتأليف قلوبهم، والإفادة من الشورى لما علم الله فيها من الفضل، أو ترك سنة يقتدي بها من بعده المسلمون، فيما حزبهم من أمور دينهم ودنياهم.[7]

أما القلة من السلف فقد رأوا هذا الأمر **واجباً** لا مندوباً، وعلى هذا الرأي كان ابن عطية، الذي أورد القرطبي قوله: "والشورى من قواعد الشريعة و عزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب"[8]، ومن أهم من قال من الفقهاء بوجوب

---

(١) الشيزري، مرجع سابق، ص ٤٧٦.

(٢) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، الجزء الرابع (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥ هجرية - ١٩٨٤ م)، ص ١٥٣.

(٣) **القرطبي**، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ١٥٣.

(٤) المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **تفسير الجلالين**، سلسلة مجلد كتاب الشعب، (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠)، ص ٧٢.

(٥) الشيزري، مرجع سابق، ص ٤٧٦.

(٦) القرطبي، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ٢٥٠.

(٧) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ١٥٢-١٥٣.

(٨) القرطبي، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ٢٤٩.

الشورى شيخ الإسلام ابن تيميه، الذي قال إنها واجبة أمر الله بها نبيه ﷺ، "وقد قيل أن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدى به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم يترل فيه وحي من أمور الحرب والأمور الجزئية، وغير ذلك فغيره ﷺ، أولي بالمشورة".[١]

ملاحظات حول تناول موضوع الشورى عند السلف والمحدثين

بقيت ملاحظتان هامتان يجب الإشارة إليهما في شأن تناول علماء السلف للشورى تفسيراً وأحكاماً؛ **الملاحظة الأولي** هي ميل علماء السلف إلى عدم التمييز بين أحكام شورى الرسول ﷺ، وشورى جماعة المسلمين استناداً إلى عدم التمييز نوعياً بين تفسير ما تضمنته آية آل عمران من شورى موجهة للرسول ﷺ، وآية الشورى وما تضمنته بشأن شورى الجماعة، فقد اعُتمدت آية آل عمران بوصفها العمدة في بيان حكم الشورى في عمومه، بينما نظر لآية الشورى بشكل مكمل؛ حيث وظفت في شرح الآية الأولي، وبيان كون الشورى "محببة"، "محبذة"؛ بدليل أن الله قد وصف بها في آية الشورى عباده المؤمنين وجعلها ضمن أعمالهم الصالحة مثل إقامة الصلاة والاستجابة لربهم.[٢]

أما **الملاحظة الثانية** فهي أن غياب تناول الشورى، كمبحث أساسي للفقه والاكتفاء بتناولها في إطار التفسير، قد حرم الفقه السياسي من المناقشة المستفيضة للأبعاد المتعددة لقضية الشورى وقضاياها الجزئية، مثل مجالات الشورى، وأهل الشورى، ووجوب الشورى وإلزاميتها، والتي لم يتناولها المفسرون إلا عرضا.

على خلاف هذا المنحى يجيء **تناول المحدثين** لقضية الشورى؛ حيث تمثل -إلى جانب مبادئ أخرى، مثل العدل والمساواة...الخ- محوراً أساسياً من محاور ما يمكن أن نطلق عليه النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة، وهنا سنجد أن ثم اقترابين أساسيين من قضية الشورى سائدين في الكتابات المعاصرة؛[٣] **الاقتراب الأول** هو اقتراب القلة وأغلبيتهم من

---

(١) ابن تيميه، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٢) انظر هذا المعنى في تفسير كل من الطبري والقرطبي.

(٣) حول أهم الاتجاهات المعاصرة في مسألة الشورى انظر عرضاً وافياً لها في: **فتحي الدريني**، مرجع سابق، ص ٤٥٠-٤٦٦، ص ٤٧٧- ٤٨٦.

علماء الدين، الذين ينحون منحى السلف، بحكم نهجهم التقليدي، وإحجامهم بصفة عامة عن الدخول في مخاطرة الاجتهاد من جانب، والتعرض بشكل أساسي لقضايا السياسة والحكم من جانب آخر، وهؤلاء يرددون ما رآه علماء السلف، من كون الشورى مندوبة لا واجبة[1]، ويستثنى من ذلك قلة من علماء الدين المجتهدين على رأسهم الشيخ محمد عبده -ومن ينتمون إلى مدرسته- الذي إليه يرجع الاجتهاد الشرعي الأساسي المعاصر، في وجوب الشورى ومحوريتها.

الاتجاه الثاني هو رأي أغلب المفكرين الإسلاميين المعاصرين، الذي يرى الشورى "فريضة شرعية"،[2] ومحوراً أساسياً من محاور التصور الإسلامي الشامل، أو مبدأ من مبادئه الدستورية،[3] أو فلسفة للحكم في دولة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين،[4] بل يتخذها البعض منطلقاً وإطاراً لبناء نظرية سياسية إسلامية، تكون فيها الشورى المدخل لسائر أبعاد النظرية السياسية، مثل العدل، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والحقوق والحريات.[5]

والشورى لدى الكثيرين من المفكرين المعاصرين، هي النظرية الإسلامية البديلة والمقابلة لنظرية الديمقراطية الغربية[6]، ولا يعنينا في مقام البحث عن خصائص الشورى، في النمط المثالي السياسي الإسلامي، التعرض بإسهاب إلى وجهات النظر المختلفة للمعاصرين في الشورى، ونظرياتهم في هذا الخصوص، إلا ما يفيد منها غاية هذا المبحث، وذلك لقيدين هامين، **أولهما:** أن الاتجاه الغالب في الكتابات المعاصرة لتعظيم قيمة الشورى والتركيز عليها، لا ينبع فحسب من وزن محايد وموضوعي لهذه القيمة في سياق الشريعة، وإنما يحركه

---

(١) حول هذا الاتجاه انظر: حسن صبحي أحمد عبد اللطيف، مرجع سابق، ص ٢٨٢- ٢٨٤.

(٢) انظر: سعيد حوى، **فصول في الإمرة والأمير** (القاهرة: مؤسسة الخليج العربي، بيروت-عمان: دار عمار، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨ م)، ص ١٣٣.

(٣) انظر محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ١٧٩- ٢٠٥.

(٤) انظر محمد عمارة، **نظرية الخلافة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٥) انظر: توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة** (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

(٦) انظر على سبيل المثال: المرجع السابق، ص ١٠٦-١٠٧. ص ٨٤، و ص ٨٩.

في واقع الأمر تأثر كبير بالأفكار والقيم السياسية المعاصرة، خاصة ما يتعلق بسيادة نظرية الديمقراطية الغربية و مفاهيمها، ومن ثم فهو نزوع "رد فعلي" لتحديات معاصرة تنافس النظرية الإسلامية.

الأمر الثاني أن اقتراب كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين لموضوع الشورى؛ هو اقتراب يغلب عليه طابع "الفكر" لا "الفقه"؛ بمعنى أنه اتجاه لا يعني بمسألة أساسية وهي استخراج الحكم الشرعي الخاص بالشورى، ملتزماً بقيود وقواعد الاستنباط من الأدلة الشرعية بما يعنيه ذلك من التزام بقيود منهجية فقهية، تحد من تطور أفكارهم، وهذا النزوع يمكن تفهمه على ضوء الخلفيات الثقافية المتباينة لهؤلاء المفكرين، التي تتسم بالطابع الحداثي، ويندر أن يكون بينها خلفية فقهية متخصصة، وعلى ذلك فإن أغلب إسهامات وكتابات المحدثين يقع في باب اجتهاد "الرأي" لا اجتهاد "الحكم الشرعي"، ويتضح ذلك جلياً في اتباعهم منهج انتقائي حر في الاستدلال من النصوص والوقائع، الأمر الذي ينتج عنه اختلاف كبير في الدلالات المستخلصة لسياق من الوقائع، مثل السياق النبوي مثلا بالنسبة للشورى، بل يمكن أن نجد تناقضاً لدى الكتاب بالنسبة لدلالة واقعة واحدة بعينها بالنسبة لنفس الموضوع.(١)

الأبعاد المختلفة لمبدأ الشورى في النمط المثالي للحكومة الإسلامية

ولتحديد ملامح النمط المثالي للشورى، فإن ذلك يقتضي تناول عدة أبعاد للمفهوم مثل؛ وجوب الشورى، ومجالات الشورى، وأهل الشورى، والإطار المؤسسي للشورى.

---

(١) ورغم أن الخلاف في الاستنباط شائع كذلك بين الفقهاء والمدارس الفقهية المختلفة إلا هذا النوع من الخلاف يستند غالباً إلى خلاف منهجي ابتداء، ويكون الرأي مدعوماً بالسند والدليل؛ يأخذ به من يصح لديه ذلك السند ومن يقبل بمقدماته المنهجية؛ فهو خلاف منهجي نظم يسهم في إثراء الفكرية والفقهية، وليس خلافاً في مطلق الرأي على النحو الذي نراه في العديد من الكتابات المعاصرة، كنموذج للاختلاف البين في الاستدلال من نفس الوقائع والانتهاء إلى نتائج متناقضة، قارن على سبيل المثال بين ما ينتهي إليه كل من الدكتور توفيق الشاوي، ومهدي فضل الله في كتابيهما عن الشورى: انظر مهدي فضل الله، **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام** (بيروت: دار الأندلس، ١٤٠٤ هجرية،١٩٨٤م)، ص ٧٣-٩٧. وكذلك: الشاوي، مرجع سابق، ص ١٢٦- ١٥٧.

١- الشورى بين الوجوب والندب

تعد هذه بمثابة القضية المحورية للشورى، ولب الجدل الأساسي الذي دار حول الشورى لدى كتابات السلف والمعاصرين على السواء، وتضيف الكتابات المعاصرة قضية فرعية هامة، تنبع من الوجوب هي التمييز بين مسألتي "الوجوب" و"الإلزام"؛ حيث يمكن تعريف **الوجوب** باعتباره وجوب لجؤ الحاكم إلى أهل الشورى، فيما يعرض له موضوعات وقرارات (ذات طابع سيادي وإستراتيجي وليس روتيني)، بينما يشير **الإلزام** إلى إلزامية القرار الذي ينتهي إليه أهل الشورى، ولزومه للحاكم[١]، ويرى الدكتور الشاوي أن كلاً من الوجوب والإلزام، إنما هما درجتان في مقياس واحد، تعلو فيه درجة الإلزام على الوجوب؛ لذا فالقول بإلزامية الشورى يفترض سلفاً القول بوجوبها، ولكن العكس ليس صحيحاً فقد يكون هناك وجوب دون إلزام.[٢]

والملاحظ أن المفسرين والفقهاء من السلف، لم يعنوا بالتمييز بين الوجوب والإلزام، بل خلطوا بين الأمرين، وتراوحت مفاهيمهم بين الوجوب والإلزام عند الحديث عن وجوب الشورى.

ولتحديد النمط المثالي لمسألة الشورى في النسق الشرعي الإسلامي، ينبغي الإجابة على سؤالين؛ الأول يتعلق بمدى وجوب الشورى على الحاكم، والثاني حول مدى إلزام قرار الشورى للحاكم باتباعه.

الإجابة على التساؤلين في واقع الأمر لا تكون إلا بالرجوع المباشر إلى التناول القرآني لقضية الشورى عبر آيتي الشورى المعروفتين (١٩٨ آل عمران و٣٨ من سورة الشورى)[٣]، ويمكن القول بأن تحليل المدلول السياسي لهاتين الآيتين إنما ينتهي إلى عدة نتائج:

---

(١) انظر تعريف المفهومين بمعنى قريب في الشاوي، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) يرى بعض المحدثين أن آيات الشورى وحدها، لا تكفي لاستنتاج أحكام الشرع الوافية عن الشورى، خاصة ما يتعلق بوجوبها، وأن الأساس في تقرير وجوب الشورى هو آيات الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهذا الرأي مرجعه إلى الإمام محمد عبده وعنه يأخذ الدكتور الشاوي. انظر: المرجع السابق، ص ٥٨.

أولاً: أن الشارع سبحانه قد وجه خطابين متميزين للشورى، لكل منهما خصائصه، ومن ثم فلكل منهما أحكامه؛ الخطاب الأول للرسول ﷺ، وقد وردت أحكامه في آية آل عمران، والخطاب الثاني لجماعة المسلمين وعالجته آية الشورى.

ثانياً: جاء الخطاب الرسولي بالشورى في صيغة الأمر، وجاء خطاب جماعة المؤمنين في صيغة "الوصف" لجماعة المؤمنين، أو "الحكم" الذي كتبه عليهم، وقد اختلف المفسرون في الموازنة بين دلالة الآيتين على حكم الشورى؛ فبينما رأى بعضهم أن صيغة سورة الشورى "الخبرية" إنما تفيد الثبوت واللزوم، فقد رأى كثيرون أنها أضعف في دلالاتها على وجوب الشورى من الصيغة الواردة في سورة آل عمران، ممثلة في الأمر الموجه إلى الرسول ﷺ بالشورى، وأنها لا تشير إلى الشورى إلا بوصفها محض فضيلة، يحسن أن يتحلى بها المؤمن.[1]

إلا أن هذا الرأي مردود عليه بحجج عديدة؛ **أولها** أنه لا يُتصور أن تكون الشورى للرسول ﷺ الموحى إليه ألزم من لزومها للمؤمنين، **وثانيها** إن صيغة "الأمر" تحتمل لدى المفسرين والفقهاء تدرجاً في القوة والإلزام، يتراوح بين الوجوب والندب والإباحة، بينما "الحكم" والصفة المقضي بها من الشارع لا تفيد هذا الالتباس في قوة الحكم[2]، **ثالثها** أن السياق الذي ورد فيه وصف المؤمنين، بالشورى، وما سبق أو لحق من صفات، لا يدخل في باب الأمور المستحبة للمؤمنين بل الواجبة؛ فالآية في إجمالها تحدد معايير الإيمان توضيحاً وتفصيلاً لآية (٣٦)، ومن ثم فما يرد من صفات إنما يحدد من يدخل في دائرة الإيمان ومن يخرج منها، وفي هذا الموضع من الآيات يلاحظ أن ما يسبق الشورى وما يليها من صفات، ليس من قبيل "التحسينات"، بل أعلى الضرورات؛ فيسبقها إقامة الصلاة، ويليها

---

(١) حول هذه الآراء التي تحد من دلالة آية الشورى على الوجوب سواء من منطلق خصوصية أسباب النزول أو تحليل مضمون الآية والرد على ذلك. انظر: مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص ١٠٦- ١٠٧.

(٢) يفسر البعض الخلاف بين الصيغتين بالخلاف الشائع في صيغ البيان القرآني بين الآيات المكية التي تنتمي إليها آية الشورى، والآيات المدنية التي تنتمي إليها آية آل عمران، وأن هذا الاختلاف لا يمنع من ثبوت= =الدليل في آية الشورى. انظر: يعقوب محمد المليجي، **مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسي** (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت)، ص ٨٥.

الصدقات بعمومها؛ فالشورى تقع بين هذين الفرضين، لذا لا يمكن النظر إليها إلا باعتبارها من السلوكيات الواجبة على المؤمنين أفراداً وجماعة[1]، وعلى ذلك يمكن الزعم بأن صيغة الوجوب على جماعة المؤمنين، كما بينتها آية الشورى، إنما تفوق في قوتها صيغة الوجوب على الرسول ﷺ الواردة في آل عمران وليس العكس.[2]

ثالثاً: إن الآيتين قد ميزتا بين شورى الرسول ﷺ، وشورى المؤمنين، فيما يتعلق **بالإلزام**؛ فإذا كان بعضهم قد فسر آية آل عمران بأنها تفيد **وجوب** الشورى على الرسول ﷺ لكونها أمراً صريحاً، فإن الآية بألفاظها تحد من **إلزام** الرسول ﷺ بنتائج الشورى في كل الموضوعات والقضايا؛ حيث أمره الله أن يشاورهم "في الأمر" أي في بعض الأمر، بما يفيد التبعيض والتجزئة، وقد رأى المفسرون من السلف أن شورى الرسول ﷺ تسري على مادون أمور الدين؛ لكونها من شؤون الوحي الإلهي، وتقتصر على الحروب وغيرها من المصالح الدنيوية، كذلك تفيد الآية معنى عدم إلزام الشورى للرسول ﷺ في قوله تعالى: **﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾**؛ فالعزم والتوكل في إمضاء الأمر خاص بالرسول ﷺ دون المؤمنين، فهو صاحب القرار النهائي فيما يعرض عليه من آراء لكونه مؤيد بالوحي الإلهي، وقد قال بعض المحدثين بأن العزم هنا يفيد إمضاء ما انتهي إليه أهل الشورى بعد مشاورتهم، إلا أن هذا الرأي يظل تأويلاً يبعد عن اللفظ المباشر للآية.[3]

تجيء **شورى جماعة المؤمنين** مختلفة عن الصيغة السابقة، حاملة في الوقت نفسه مدلولات مختلفة؛ **أولها** أن **الشورى تشمل "الأمر" كله** وليس بعضه **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**، حيث "أمرهم" تعني شمول مجال الشورى لجميع ما يُعرض على جماعة المؤمنين[4]، أما **ثاني** تلك المدلولات؛ فهو **شمول نطاق الشورى جميع المؤمنين** دون استبعاد جماعة أو فئة، فلم يقصر الشورى على المتقين، أو أولياء الأمر منهم، وقد فسرت الآية نفسها

---

(١) أو كما يقول الأستاذ مهدي فضل الله، أن هذا الموقع للشورى "يعني أن الصلاة إذا كانت فريضة عبادية واجبة، والزكاة فريضة مالية واجبة، فإن الشورى فريضة سياسية واجبة". مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢) من الآراء المؤيدة لضرورة التفريق في الوجوب بين شورى الرسول ﷺ، وجماعة المؤمنين تأكيداً وتشديداً على وجوب النوع الثاني من الشورى انظر: محمد رأفت عثمان، مرجع سابق، ص ٣٦٢-٣٦٣.

(٣) انظر ذلك الرأي للشيخ رشيد علي رضا في: مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٤) حول هذا المعنى، انظر: الشاوي، مرجع سابق، ص ٥١.

الحكمة في ذلك بأن "الأمر" بمعنى القضايا والمشكلات الكبرى التي تعرض لها الجماعة أو القرارات النهائية للسلطة التي تترتب عليها- إنما هو "أمرهم"، أي أنه يخص جماعتهم ومن ثم فهم أولي به وحسمه شورى بينهم.

المدلول **الثالث** المهم لشورى جماعة المؤمنين، يتمثل في **إلزامية شورى الجماعة**؛ فإذا كانت آية آل عمران قد أوجبت على الرسول ﷺ مرحلة شورى الرأي، وجعلت له تقرير الأمر؛ فإن الوجوب المستفاد من آية الشورى قد شمل المرحلتين؛ شورى الرأي والقرار، بل لقد شددت الآية على إلزامية قرار الشورى بتقديمها النتيجة على المقدمة (أي الأمر قبل الشورى)؛ فكأن الآية تقول وأمرهم أي قرارهم لا يكون إلا شورى بينهم[1]، والشورى هنا ليس استشارة طوعية من أحدهم للآخرين، بل شورى "بينهم"، وهي مزيج من الحق والواجب.

وأقرب المفاهيم تعبيراً عن الفارق بين نموذجي الشورى؛ هو ما قدمه د. توفيق الشاوي من تمييز بين مفهوم "**الشورى الجماعية**" من "**الاستشارة**"؛ فالشورى الجماعية، أو شورى القرار المفروضة على جماعة المسلمين؛ هي عملية **منشيءة** للقرارات الملزمة الصادرة عن الأمة، أو الجماعة في إطار الشرع وحدوده، أما الاستشارة؛ فهي مجرد الرأي الذي يطلبه صاحب الأمر للاستنارة بها في قراراته غير ملزم بها.[2]

---

(١) يلزم في هذا المقام التنويه برأي الفقيه الإمام ابن تيميه، الذي اتخذ موقفاً وسطاً بين القائلين بحق الإمام في اتخاذ القرار النهائي، وبين القائلين بإلزامية رأي الجماعة؛ فرأي ابن تيميه أن الحكم في لزوم أي الرأيين، **هو مدى موافقته** بدرجة أكبر للشريعة؛ فهو لا يضع نظاماً ثابتاً لاتخاذ القرار يقوم على الفردية أو الجماعية، وإنما نظام مرن يختلف من قرار لقرار ومرجعيته الشريعة، يقول "و إذا استشارهم، فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، أو إجماع المسلمين، فعليه اتباع ذلك ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان عظيماً في الدين والدنيا ". ابن تيميه، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص ١٥٨. ومع التقدير لهذا الرأي، إلا أنه يحتمل ملاحظتين؛ **الأولى** أن هذا الرأي لا يقيم " نظاماً " لإصدار القرار، الأمر الذي تقتضيه الخبرة العملية في الواقع السياسي، من خلال تحديد معين ثابت ومسبق لموقع سلطة اتخاذ القرار، ولكنه قد يناسب أنماط صنع القرارات في المجتمعات البسيطة مثل القبيلة، الملاحظة **الثانية** أن مرجعية الشريعة هي قاعدة ثابتة تسري في ظل فردية أو جماعية صنع القرار، أي أنها لا تتناقض مع وجود نظام بعينه لاتخاذ القرار.

(٢) حول تأصيل هذين المفهومين انظر: الشاوي، مرجع سابق، ص ١٠١-١٢٠. والملاحظ أن الدكتور الشاوي وإن فرق بين المفهومين، إلا أنه لم يحدد الصلة بين أيهما، وكل من نظام الرسول ونظم ما بعد الرسول (ﷺ)، بل رأي=

الخلاصة فيما يتعلق بإلزامية الشورى يمكن تحديدها في عدة نقاط؛ **أولها ضرورة تمييز حكم الشورى للرسول ﷺ، من حكمها على المؤمنين**، وهذا التمييز نتيجة منطقية لتفرد الرسول ﷺ بالوحي الإلهي، وخلو المؤمنين جماعتهم وخاصتهم من تلك المزية. **الثانية** أن **الشورى كمبدأ قد وجبت على الرسول ﷺ فالمؤمنون أولى بها**؛ فهي واجبة في الحكمين. **النقطة الثالثة** وتتعلق **بالإلزام** مؤداها؛ أن الأخذ بما انتهت إليه شورى الرسول ﷺ هو مندوب للرسول يأخذ به أو يتركه لما له من مصادر أخرى أوقع للرأي والحكمة عمادها الوحي، بينما جعل القرآن **شورى المؤمنين ملزمة لهم أو لمن ولي أمرهم**، فقضى بوجوب الشورى سلوكاً ولزوم نتائجها، وقد عبر الرسول ﷺ عن هذا المعنى في حديث أخرجه البيهقي في الشعب بسند حسن عن ابن عباس، أنه قال: "لما نزلت (وشاورهم في الأمر) قال رسول الله ﷺ: أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غياً".[1] فكأن الرسول ﷺ قد جعل الشورى شرطاً للحكم الرشيد لمن سيأتي من بعده، وتركها مقروناً بالضلال والغي.

٢- مجال الشورى

من المتفق عليه بين الجمهور، أن الشورى تكون فيما لم يرد فيه نص تفصيلي قطعي الدلالة في القرآن أو السنة، اعتماداً على القاعدة الفقهية القائلة بأنه لا اجتهاد مع النص، أما الاختلاف فقد انصب حول الموضوعات التي يمكن أن تكون مجالاً للشورى، وقد اختلف المفسرون فيما تعلق بخطاب الشورى الموجه للرسول ﷺ؛ فذكر أغلب المفسرين أن الشورى في عهد الرسول ﷺ لم تكن سوى في المسائل الدنيوية المحضة، مثل: "الآراء المتعلقة بمصالح الحروب، ولم يكن يشاورهم في الأحكام؛ لأنها منزلة من عند الله على جميع

=أن النموذجين قد وجدا في النظامين، وأن السنة النبوية قد دلت على جمع الرسول ﷺ بين الشورى الملزمة والاستشارة غير الملزمة، بما يفسر التزام الرسول ﷺ أحياناً بنتائج الشورى، ومخالفته لها أحياناً أخرى، إلا أن الدكتور الشاوي لم يوضح لنا متى كانت الشورى ملزمة للرسول ﷺ وما المعايير التي تحدد ذلك؟، ومتى لم تكن كذلك، كما لم يثبت الدكتور الشاوي أن الحالات التي ترك فيها الرسول ﷺ الشورى، كانت بناء على وحي مخالف لرأي الشورى، وكذلك وقع تحليله في المأزق نفسه عند تناول الشورى في عهد الخلفاء الراشدين؛ حيث لم يستقم نهجهم القائم على الأخذ والترك برأي الشورى مع تعميمه الخاص بإلزامية شورى الجماعة.

(١) السيوطي، جلال الدين، **الدرر المنثور في التفسير المأثور** (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص ٩٠.

الأقسام من الفرض والندب والمكروه والمباح والحرام"[1]، وهذا ما أقره الرسول ﷺ بقوله بعد مراجعة رأيه في واقعة تلقيح النخل "إنما ظننت؛ فلا تؤاخذوني بالظن. ولكن إذا حدثتكم عن الله بشيء فخذوا به. فأني لن أكذب على الله، وفي رواية أخرى أنتم أعلم بأمر دنياكم فما كان من أمر دينكم فإليّ".

وقد رأى الألوسي البغدادي، والجصاص، جواز أن تكون الشورى كذلك في الأمور الدينية، التي لا وحي فيها، واستندا إلى أن الرسول ﷺ قد شاور المسلمين في أسرى بدر، وهو من أمور الدين[2]، كذلك يُذكر أن الرسول ﷺ قد شاور المسلمين في صيغة الدعوة إلى الصلاة، وأخذ باقتراح عبد الله بن زيد بن ثعلبة بشأن الآذان، والذي أيده عمر، وهو أمر ذو صلة بالدين.

أما شورى ما بعد الرسول ﷺ، فالرأي الغالب أنها **تشمل جميع الموضوعات**، ما كان منها متعلقاً بمصالح الدنيا، وما كان مختصاً بالأحكام الشرعية؛ وقد كان الخليفتان أبو بكر وعمر إذا عرض لهم قضاء، ولم يجدوا حكمه في الكتاب والسنة جمعوا رؤوس الصحابة واستشاروهم؛ فإن اجتمعوا على شيء قضيا به[3]، وقد دخلت الشورى في صميم عملية استنباط القواعد الشرعية في صدر الإسلام من خلال الاجتهاد والفتوى، التي التزم السلف في الصدر الأول من الإسلام خاصة أيام الراشدين بالشورى فيها، وبعد أن أحجم المجتهدون عن الشورى في الفتوى، وصار الاجتهاد تعبيراً عن مذهب منفرد للمجتهد بقيت الشورى من خلال الإجماع، الذي يعد الدليل الثالث في استنباط القواعد الشرعية. [4]

(١) القرطبي، مرجع سابق، ص ٣٧. وحول نفس المعنى انظر كذلك: الشيرزي، مرجع سابق، ص ٤٧٦.

(٢) مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص ٥٤-٥٥. ويمكن التعقيب على هذا الرأي بأن موضوع الأسرى، لم يكن زمن استشارة الرسول ﷺ لأصحابه فيهم بعد معركة بدر من الأمور الدينية، وأنه لم يصبح كذلك إلا بنزول حكم الله سبحانه فيه في زمن لاحق مؤيداً ما رآه عمر بن الخطاب فيهم.

(٣) حسن صبحي أحمد عبد اللطيف، مرجع سابق، ص ٥٤-٥٥.

(٤) حول الشورى في صنع القاعدة الشرعية والفتوى انظر: الشاوي، مرجع سابق، ص ١٢٤، وص ٢٢٣ وما بعدها. وانظر أيضاً محفوظ إبراهيم فرج، مرجع سابق، ص ٧٢-٧٣. وحسن أحمد صبحي عبد اللطيف، مرجع سابق، ص ٢٧٥-٢٧٦.

والخلاصة أن شورى الجماعة مجالها مفتوح لا يحده إلا سقف الشريعة أو الأحكام الشرعية الثابتة المتفق عليها. وتحديد إطار الشورى على هذا النحو يعني أمران؛ **أولهما:** اتساق أجزاء النظرية السياسية الإسلامية وفق مبدأ سيادة الشريعة، **والثاني:** أن مجال الجدل والتفاعل السياسي، ينحصر وفق هذه النظرية فيما هو دون النظام العام المتمثل في أحكام الشريعة ومبادئها، والشريعة هنا كقيد يؤطر مجال الشورى، توجد عند مرحلتين في عملية الشورى؛ الأولي ابتداء في تحديد المجالات المتاحة أمام الشورى، على النحو الذي سبق التعرض له، ثم الثانية انتهاء فيما يتم التوصل إليه من قرارات، فما ينتهي إليه رأي أهل الشورى ينبغي ألا يخالف نصاً من النصوص التشريعية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية.[1]

٣- أهل الشورى

نظراً لأن الفقه السياسي لم يتناول الشورى كأصل من أصول الحكم في النظام الإسلامي؛ فإنه لم يعنَ بتحديد مواصفات أهل الشورى كغيرهم من الفاعلين في العملية السياسية، مثل الخلفاء والأمراء والوزراء والقضاة والكتاب وغيرهم، وقد عالج الفقه السياسي بشكل أوفى طائفة أخرى قريبة من أهل الشورى، هم " أهل الحل والعقد "على النحو الذي تناولته هذه الدراسة في فصل سابق.

وكما اتضح في ذلك التناول؛ فأهل الحل والعقد، أو أهل الاختيار، اصطلاح يشير إلى أحد التجليات المؤسسية المؤدية لوظيفة الشورى[2]، وهي بنية مؤسسية غير مستديمة Intermittent وفق تعبير ألموند و باول، أو ظرفية ووقتية Occasional وفق تعبير ماكس فيبر، بمعنى أنها تظهر ارتباطاً بظرف معين ثم تختفي؛ حيث يعنى أهل الحل والعقد بممارسة

(١) محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(٢) اتجهت بعض الجهود البحثية المعاصرة، في سعيها لتأصيل هذا المفهوم السياسي المهم "أهل الحل والعقد"، إلى التمييز بين التجليات المختلفة له، مثل أهل الشورى، وأهل الاجتهاد، وأهل الاختيار، إلا أن هذا التمييز يظل محض اجتهاد معاصر، بينما اتسم استخدام تلك المفاهيم في التراث بالخلط. انظر: فوزي علي خليل، **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم**، رسالة ماجستير، غير منشورة (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩١)، ص ٨٨-٩٥.

الشورى اللازمة لاختيار الخليفة الجديد والبيعة له، بينما تفتقر تلك المؤسسة إلى وجـود مستقل ودائم بين البيعتين، اللهم إلا ما يتعلق بمن يقربهم الخليفة إليه ليكونوا خاصـته وآل مشورته دون التزام منه بمشورتهم، ودون ضمانة باستمرارهم على تلك الصفة المرهونـة بإرادة الخليفة، وبناء على ما سبق فقد ظلت تلك الصيغة المؤسسية المحدودة لأهل الشورى أقل أبنية النظام، وأقل النظرية السياسية الفقهية تطوراً بوصفها الأقل تمايزاً مـن الناحيـة الهيكلية[1]؛ ويشير المفهوم في أكثر استخداماته شيوعاً كما سبقت الإشارة إلى "أصحاب الشوكة" ممن يُضمن بولائهم للخليفة الجديد ولاء العامة؛ لما لهم من سيطرة عليهم سـواء كان أساس تلك الشوكة الولاء القبلي، أو النفوذ الـديني، أو الكاريزمـا والهيراركيـة العسكرية...الخ.

إذا تناولنا موقف الشرع من تحديد **أهل الشورى**؛ فالثابت أن نصوص القرآن الكريم والحديث، لم تأت بتحديد واضح لأهل الشورى؛ لذلك رأى بعض الكتاب المعاصـرين، أن هذا الأمر من الأمور التنظيمية التفصيلية، التي تحتمل الخلاف، وتعدد الحلول من مجتمع إلى مجتمع، ومن زمن إلى زمن، ولذا تُرك للمسلمين الاجتهاد فيهـا بحـسب حاجيـاتهم وتطورهم[2]، والقول السابق في واقع الأمر يغفل معيناً ثرياً لم يورد فيما يتعلق بأحكـام أهل الشورى، وهو السنة الفعلية للرسول ﷺ.

لقد دأب الرسول ﷺ في أغلب نماذج مشورته، علـى طلـب المـشورة الفرديـة والجماعية من **الصحابة**، على اختلاف مشاربهم، وهم ليسوا من طبقة اجتماعية واحـدة، أو من أصل عرقي أو قبلي واحد، وإنما كونهم خاصة المسلمين يرجع إلى ما اجتمع فـيهم من فضائل، مثل السبق في الإيمان والجهاد والتضحية من أجـل الـدعوة، وتقـوى الله وإخلاص النصيحة، والحب للرسول ﷺ ورجاحة العقل، وبعبارة أخرى فهـم يمثلـون – بالنسبة لظروف الدعوة وذلك العصر – مزيجاً من أصحاب "الجدارة والكفاءة" وأهل الثقة.

غير أن شورى الرسول ﷺ لم تقتصر على تلك الطائفة، بل امتدت إلى طوائف أخرى تمثل مفهوماً مهماً في عملية صنع القرار، هو مفهوم **أصحاب الحقوق**؛ بمعنى هؤلاء الذين

---

(1) Almond & Powel, Comparative Politics: A Developmental Approach, op.cit, p. 43.

(٢) محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

تمس القرارات السلطوية صميم حقوقهم، ومن يدفعون كلفة تلك القـــرارات وثمنـــها[1].
ويشار في هذا الصدد إلى العديد من الوقائع في السنة النبوية؛ منها على سبيل المثال إصرار الرسول ﷺ على تقصي رأي الأنصار في الخروج لملاقاة المشركين يوم بـــدر؛ حيـــث لم يكتف الرسول ﷺ بظاهرة النصرة والتأييد التي أبداها أصحابه من المهاجرين، كما عـــبر عنهم أبو بكر وعمر والمقداد بن عمرو، و لم يعتبر ذلك تمثيلاً كافياً لرأي المسلمين، وقـــد طلب الرسول ﷺ رأي الأنصار وأصر عليه مستشيراً عدداً من قياداتهم وممثليهم، باعتبارهم يمثلون القاعدة العريضة التي ستتحمل تبعة هذا القرار[2]؛ فكأن الرسول قد أرسى بتلـــك السابقة مبدأ عدم جواز ارتكان الحاكم لما قد توحي به النخبة له -وإن كان بحسن نيـــة- من إجماع على قراراته، **وضرورة أن يلتمس الاتجاهات الحقيقية للرأي العام من خـــلال توسيع دائرة مشورته ودقة تمثيله.**

من الوقائع الدالة كذلك في هذا الصدد، شورى الرسول ﷺ للأنصار فيما اتفق عليـــه مبدئياً مع زعماء غطفان، أبان غزوة الأحزاب، وحصار القبائل المتحالفـــة مـــع قـــريش للمدينة من مصالحتهم على ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا، وقد رجع الرسول ﷺ قبـــل إبرام الاتفاق النهائي إلى زعيمي الأوس والخزرج؛ سعد بن عبادة وســـعد بـــن معـــاذ، باعتبارهما يملكان شرعية تمثيل رأي الأنصار من أهل يثرب، الذين سيتحملون عبء هـــذا الاتفاق، وقد استوضح السعدان ما إذا كان هذا القرار وحيا من الله، أم رأي واجتهاد من رسوله، للـــتأكد من شرعية الاختلاف وحدوده، فلما علما أنه اجتهاد من الرســـول ﷺ للخروج من أزمة حصار الأحزاب، عارضاه الرأي على أساس عدم قبول أهل المدينة الغبن في ظل الإسلام، وتفضيلهم المضي في القتال والدفاع عن المدينة، وقد رجع الرســـول ﷺ عن اتفاقه المبدئي مع غطفان بناء على تلك الشورى، و لم يمض قدماً في إتمام الاتفاق، وإذا

---

(١) يمكن طرح هذا المفهوم حديثاً كصيغة إسلامية مقابلة لمفهوم أصحاب أو جماعات المصالح، الذي يلعب دوراً محورياً في العملية الديمقراطية المعاصرة، ولا يخلو من العديد من العيوب والمخاطر أهمها التباين بين مفهومي المصالح والحقوق؛ فقد يكون تحرك أصحاب المصالح لمنع وصول حقوق إلى أصحابها بحكم ما يتمتعون به من قوى اقتصادية، مثل النموذج التقليدي لحركة أصحاب رؤوس الأموال ضد الحقوق العمالية.

(٢) حول هذه الواقعة وملابساتها انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، الجزء الثالث، مجلد ٢، ص ٢٦١.

كان لتلك الواقعة من دلالة في مجال الشورى؛ فهي تشير -إلى جانب الواقعة السابقة- إلى **أن شورى أهل الحقوق وأصحاب الأمر، هي شورى ملزمة للحاكم، بل الأكثر من ذلك أنها شورى تحظى بقوة المراجعة، والنقض لقرارات الحاكم.**

والى جانب الواقعتين السابقتين، فهناك العديد من الأمثلة والوقائع من السنة النبوية، التي تؤكد الرأي نفسه؛ منها مشاورة الرسول ﷺ لزعماء الأوس، واحتكامه إليهم في مصير مواليهم من يهود بني قريظة بعد نقضهم للعهد مع المسلمين، وقد نزل الرسول ﷺ في تلك الواقعة على الحكم الذي قضى به سعد بن معاذ زعيم الأوس، ومن ذلك أيضا قبول الرسول ﷺ شفاعة عبد الله بن أبي بن سلول - وهو من قادة قبيلة الخزرج - في بني قينقاع موالي الخزرج.[1]

ومفهوم شورى **أهل الحقوق**، لم يقتصر في النموذج النبوي على النخبة فحسب، بل امتد إلى العامة إذا كانت الحقوق ليست حقوقا عامة مشتركة، يصلح معها العودة إلى ممثلي الأمة، وإنما حقوق تخص أفراد الرعية فرداً فرداً، مثل حقوق الملكية التي لا يجوز التصرف فيها بالنيابة والتمثيل السياسي؛ لكونها من صميم الحقوق الفردية، بل يمارسها الأفراد بالأصالة عن أنفسهم، مثال ذلك رجوع الرسول ﷺ إلى عامة المسلمين ممن شاركوا معه في القتال يوم حنين في أمر رد سبي هوازن إلى ذويهم[2]، ولا شك أن هذا المبدأ (الرجوع إلى أصحاب الحق فيما يمسهم من قرارات) لا يُحجب مفهوم أولوية المصلحة العامة لجمهور المسلمين، على المصالح الجزئية فيما تدل عليه العديد من القواعد الشرعية السابق الإشارة إليها.

استقرت السنة النبوية على وضع معايير متعددة لتحديد أهل الشورى، منها الموضوعي ومنها الشخصي ومنها الأخلاقي، **أول تلك المعايير** معيار الصلة بين أهل الشورى، وموضوع الشورى (كونهم أهل حق أو خبرة في الموضوع) **الثاني** هو الصلة بين أهل الشورى، والإمام (عنصر الثقة من جانب الإمام في أهل الشورى)، كذلك وضع الرسول

(١) انظر: المرجع السابق، ج٤، مجلد ٢، ص ١٢٣ وما بعدها.

(٢) ابن هشام، مرجع سابق، القسم الثاني، ج ٣-٤، ص ٤٨٨-٥٠٠.

ﷺ **معايير أخلاقية** لاختيار أهل الشورى خاصة من طائفتي الجدارة والثقة أهمها؛ **العدالة** أولاً وهي الشرط اللازم في أداء الشهادات، وليست الشورى إلا شهادة. وقد استُثني شرط العدالة هذا في شورى أصحاب الحقوق؛ فالرسول ﷺ حين استشار عموم الناس من أصحاب الحقوق لم ينتق منهم العدول دون غيرهم، لأن الحق يجب ما دونه، وقد استمع الرسول ﷺ إلى عبد الله بن أبي بن سلول رأس النفاق، وأخذ به فيما يخصه من حلفائه من بني قينقاع، الشرط الأخلاقي الثاني هو التزام **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. وقد روى البخاري عن أبي سعيد الخدري عن الرسول ﷺ أنه قال: «**ما بعث الله من نبي، ولا استخلف من خليفة، إلا كانت له بطانتان؛ بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه. وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه؛ فالمعصوم من عصم الله تعالى**»".[1]

والخلاصة أن منهج الرسول ﷺ في الشورى قد اعتمد معايير عدة، وليس معياراً واحداً في تحديد أهل الشورى؛ إذ جمع بين أهل الثقة وأهل الجدارة، وأصحاب الحق، وقد خص طائفة وهم أصحاب الحق بمزية المشاركة في صنع القرار والحق في نقضه، باعتبار أنهم من يتحملون عبء هذا القرار وتكلفته، وهذه القواعد في مجملها تتسم بدرجة عالية من العقلانية، ولا تختلف كثيراً عن المعمول به في العديد من النظم السياسية المعاصرة الموصوفة بالعقلانية والرشادة.

٤- تنظيم الشورى

المتفق عليه بين من تناولوا قضية تنظيم مبدأ الشورى، ومؤسساته، وإجراءاته، هو أنه من الأمور الجزئية التفصيلية، التي تُرك أمر تنظيمها للمسلمين حسب ظروف حياتهم وتطورهم،[2] إذ لا يستدل من القرآن والسنة النبوية على قواعد حاسمة في هذا الخصوص. غير أنه يمكن بالرجوع إلى السنة النبوية التوصل إلى عدد من الدلالات في هذا الخصوص أهمها:

---

(١) ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، كتاب الأحكام، ج ١٣، ص ٢٠١.

(٢) انظر على سبيل المثال: شعبان إسماعيل، مرجع سابق، ص ٣٧. وانظر : محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٢٠٣- ٢٠٤. وكذلك مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص ١٥٥- ١٦٥.

أولاً: تعدد أنماط الشورى ونماذجها؛ ما بين أنماط دائمة أقرب لمجلس يحيط بولي الأمر يستشار فيما يطرأ باستمرار من أمور وحوادث، ونمط الشورى الخاصة التي يرجع فيها ولي الأمر إلى أفراد معينين، هم أكثر الناس اختصاصاً بموضوع بعينه، والنمط الثالث أقرب للاستفتاء الشعبي بين عامة المسلمين في أمر يمسهم حقوقهم، ويتعين لتنفيذه توافر إرادتهم، ومثل هذه الأنماط الثلاثة مورست كذلك في عهد الخلفاء الراشدين.

ثانياً: إن تطبيق مبدأ الشورى وتنظيمه في الجماعة يتطلب عدداً من القواعد والشروط التنظيمية والحركية، هي واجبة انطلاقاً من مبدأ مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، على رأس تلك الشروط قبول مفهوم التعددية في الرأي وإقراره، وحق الاختلاف، وحرية التعبير مع ضمان عدم إيذاء فرد أو جماعة لرأي أو خلاف مع ولي الأمر أو الجماعة[1]، وفي المقابل يفترض هذا التنظيم شيوع احترام النظام وعدم الخروج عليه، والالتزام بما انتهي إليه قرار الشورى سواء من جانب الرعية (عامتهم وخاصتهم) أو الحاكم، إلى جانب شيوع حالة اجتماعية وثقافية تحض على الحوار والتفاعل السلمي، وكل تلك المتطلبات قد تمثلت في العهد النبوي بشكل تلقائي، كجزء لا يتجزأ من المناخ السياسي والاجتماعي القائم على العدل والشورى، ولا شك أن تلك الشروط والمتطلبات الاجتماعية والثقافية تتم في سياج من عدم المساس بالنظام العام، المتمثل في قواعد الشريعة الثابتة، بل تصبح الشورى بذلك أداة لتثبيتها وحمايتها.

* **ننتهي من المناقشة السابقة لموضوع الشورى، كمحور أساسي في نظرية الحكومة الإسلامية، ومكون للنمط المثالي والشرعي للخلافة إلى القواعد التالية:**

أولاً: أن الخطاب القرآني قد ميز بين حكم الشورى للرسول، وحكم الشورى للمؤمنين. وهو تمييز من الأهمية بمكان؛ لأنه يرتب نتائج مهمة في الوجوب والإلزام تختلف في كلا النموذجين، وقد أوجب الخطاب القرآني الشورى على كل من النموذج الرسولي ونموذج الجماعة المؤمنة ما بعد الرسول ﷺ، أما فيما يتعلق بالإلزام فيُستفاد من الخطاب القرآني التفريق بين النموذجين، على أساس إقرار "**الندب**" بالنسبة للرسول ﷺ في الأخذ

---

(١) حول الحريات كأساس وشرط للشورى انظر: الشاوي، مرجع سابق، ص ٢٩١ – ٤١٧.

أو الترك لقرار الشورى، وتأكيد حكم **الإلزام** لقرار الشورى بالنسبة للجماعة المستفاد من قوله تعالى في آية الشورى **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**. فقضى الشارع بذلك على الجماعة المؤمنة ما بعد الرسول ﷺ بوجوب الشورى سلوكاً ولزوم نتائجها.

ثانياً: إن شورى الجماعة مجالها مفتوح لا يحده إلا سقف الشريعة أو الأحكام الشرعية الثابتة المتفق عليها، وتتسع مجالات شورى الجماعة لتشمل كلا الموضوعات الدينية والشرعية محل الخلاف، إلى جانب المصالح الدنيوية بتفريعاتها كافة.

ثالثاً: أرسى النموذج النبوي قاعدة **تعدد أهل الشورى**، وتنوع المعايير التي تحددهم ما بين معايير الثقة، و الخبرة المتعارف عليها، والشروط الأساسية في أي منهما هي العدالة بوصف الشورى نوعاً من أنواع الشهادات، إلى جانب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما الإسهام الأكبر فقد تمثل في إرساء قاعدة الرجوع إلى **أهل الحقوق** كمصدر للشورى، وقد خُصت الطائفة الأخيرة في السنة النبوية بالعديد من المزايا أهمها؛ اتساع قاعدة شورى أهل الحقوق لتشمل العامة والخاصة على السواء، وتخفيف الشروط المفترضة ومنها شرط العدالة، ثم تشديد صفة الإلزام في شورى أهل الحقوق، لتصبح شوراهم ليست ملزمة لولي الأمر فحسب، بل لها قوة نقض ما يتخذ من قرارات.

رابعاً: لم تحدد مصادر الشريعة الإسلامية أشكالاً تنظيمية محددة، بل **ترك البعد التنظيمي وتفصيلاته للمسلمين حسب ظروفهم وأزمانهم**، غير أن السنة الرسولية قد أقرت عدداً من **المبادئ التنظيمية**، هي بمثابة شروط ضرورية لممارسة الشورى، وهي وإن لم ينص عليها لفظاً فقد مورست عملاً، واستقرت دون خلاف بما يُستفاد منه وجوبها مثل؛ التعددية في الرأي، وحق الاختلاف، وحرية التعبير مع ضمان عدم إيذاء فرد أو جماعة لرأي أو خلاف مع ولي الأمر أو الجماعة، هذا إلى جانب شيوع احترام النظام، وعدم الخروج عليه والالتزام بما انتهي إليه قرار الشورى، سواء من جانب الرعية (عامتهم وخاصتهم) أو الحاكم، واستقرار حالة اجتماعية وثقافية تحض على الحوار والتفاعل السلمي، كل ذلك في إطار سياج من عدم المساس بالنظام العام المتمثل في قواعد الشريعة الثابتة، بحيث تصبح الشورى أداة لتثبيتها وحمايتها وليس لتحديها.

المطلب الثاني

وجوبية الرقابة

تعد الرقابة السياسية، بمعنى المراجعة والتقويم للسلطة أحد الموضوعات الأساسية في النظرية السياسية الإسلامية، والتي تدخل تحت باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في هذا الإطار سنقوم في هذا المطلب بطرح أبعاد النظرية العامة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما تناولها الفقه بوصفها النظرية الأم، ثم نخص بالتناول الجانب السياسي منها، وننتهي بمناقشة نقدية لأبرز اتجاهات تلك النظرية، ثم نخلص إلى نتائج ذلك العرض وتلك المناقشة.

١- ملامح النظرية العامة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مبدأ يجسد النظرية الإسلامية في الإصلاح بمعناه الشامل؛ الديني والاجتماعي والسياسي في ظل إطار مرجعي محدد هو الشريعة، ولهذه النظرية ملامح عامة في الفقه السني تتعلق بحكم الأمر بالمعروف في الشرع، وشروطه، وهي ملامح يتفق الفقهاء على سياقها العام ويختلفون في بعض تفصيلاتها.

المتفق عليه بين الجمهور أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب شرعي، استدل على وجوبيته بالعديد من النصوص في القرآن والسنة، أهمها قوله تعالى: **﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** (آل عمران: ١٠٤).[1] وهذا التكليف -عند جمهور الفقهاء على اختلاف مذاهبهم - ثابت لآحاد المسلمين دون تخصيص، يشمل كل مسلم مكلف قادر، كما اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، التي يسقط بها الحرج عن كل الأمة إذا أداه بعضها، ويأثم المسلمون جميعاً بتركه.

(١) هناك طائفة عديدة من الآيات القرآنية التي تعظم من قيمة هذا المبدأ؛ فتجعله أساس خيرية الأمة الإسلامية على الأمم وأفضليتها؛ آل عمران (١١٠)، وأساس التماسك واللحمة داخل الأمة التوبة (٧١)، كما تشدد وتغلظ من جزاء ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. حول الأدلة الواردة في القرآن والسنة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأهميتها انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ٣٠٦-٣١٢.

وقد حدد الفقهاء "المعروف" و"المنكر" تحديداً مصدره الشرع؛ فكل ما أمرت به الشريعة أو حسّنته هو من قبيل المعروف، وكل ما حظره الشرع أو كرهه فهو من المنكرات؛ بدءاً من القتل والزنا وشرب الخمر، وانتهاءاً بلبس الحرير والخلوة بالأجنبية وإلقاء الأذى في الطريق..الخ.[1]

ويوضح اتساع المجالات التي يشملها هذا المبدأ خطورته؛ حيث يمس الجوانب الحياتية كافة للفرد والجماعة، الأمر الذي حدا بالفقهاء إلى وضع ضوابط حاولوا استنباطها من الشرع لتنظيمه، ومن جملة **الشروط التي وضعها الفقهاء**: العلم بمواقع الإنكار وموانعه، وبحال المأمور والمنهي، وأن تكون المصلحة في الأمر والنهي راجحة على المفسدة؛ "فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته، لم يكن مما أمر الله به وكان تركه واجباً وفعله محرماً"[2]؛ كما اشترط الفقهاء أن يُقتصر في إزالة المنكر على حد الشرع، دون إفراط أو تفريط،[3] وأن يُطلب في القيام بهذا الأمر وجه الله لا الهوى، أو الغرض الشخصي[4]، وأن يؤخذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالرفق والحلم والصبر، وألا يتضمن معصية مثل: التجسس، وانتهاك الحرمات،[5] أو كما عبر ابن تيميه بقوله "فليكن أمرك بالمعروف، ونهيك عن المنكر غير منكر".[6]

وقد تضمن فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **شروطاً كانت موضعاً للجدل.** أول تلك الشروط: **العلم**؛ فيشترط كما سبق أن أشرنا أن يعلم الآمر الناهي المعروف والمنكر، ويفرق بينهما وذلك وفقا لميزان الشريعة؛ لذلك كان احتساب العامة قاصراً على الموجبات الظاهرة، كالصلاة والصيام، والمحرمات المشهورة، كالزنا وشرب الخمر... الخ.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٥. وقد عرف القاضي عبد الجبار- وهو من المعتزلة - المنكرات بأنها على ضربيْن عقلية، وشرعية؛ فالعقليات منها مثل الظلم والكذب، والنهي عنها كلها واجب، والشرعيات على ضربيْن؛ أحدهما ما للاجتهاد فيه مجال والآخر لا مجال للاجتهاد فيه. انظر: القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٢) ابن تيميه، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ٣٣٣.

(٤) **ابن تيميه، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٣-٣٤.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٢.

أما إذا كان المعروف والمنكر "من دقائق الأفعال والأقوال مما يتعلق بالاجتهاد، لم يكن للعوام مدخل فيه، ولا لهم إنكار فيه بل ذلك للعلماء"(١)، وفي سياق شرط العلم أثار العلماء شرطاً مهماً يتعلق بحرية الفكر والاجتهاد؛ فقد قصر جمهور العلماء الإنكار على ما اتفقت مذاهب أهل السنة والجماعة على إنكاره، أما المختلف عليه فلا إنكار فيه؛ لأن على أحد المذهبين كل مجتهد مصيب(٢)، ومع ذلك فقد اقتصر إعمال تلك القاعدة القيمة على المذاهب السنية المعترف بها، ولم تشمل عقائد وممارسات من اعتبرهم العلماء أهل الزيغ والبدع والأهواء، إشارة إلى الفرق الأخرى مثل: الشيعة، والمعتزلة، والخوارج؛ حيث شملتها مجالات الحسبة.

من الشروط المثيرة للجدل كذلك مسألة جواز **احتساب الفاسق** أو تصديه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد سارت بعض أقوال الفقهاء على إنكار احتساب الفاسق؛ لأن عدالته مجروحة وكلامه منكر لدى من يعرفون فسقه، غير أن بعض العلماء جوّز قيامه بالحسبة دون شروط، مثل النووي؛ لأنه رأى أنه لا ارتباط بين فسقه والتكليف الواقع عليه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ "فإنه يجب عليه شيئان أن يأمر نفسه وينهاها، ويأمر غيره وينهاه، فإذا أخل بأحدهما كيف يباح له الإخلال بالآخر".(٣) أما الغزالي فقد أجاز احتساب الفاسق بشروط، مثل: أن يقتصر احتسابه على ما يفوق ما يقارفه من منكرات، وليس ما يماثله أو ما هو أدنى منه.(٤)

ضمن الشروط التي أثارت جدلاً في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، محاولة بعض الفقهاء رهن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **بتفويض الإمام وإذنه، أو ولي الأمر**، غير أن جمهور الفقهاء رأوا أن هذا الشرط فاسد شرعاً؛ حيث دلت الآيات والسنة

---

(١) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها. يقول الغزالي في شرح ذلك المبدأ أن كل ما هو محل اجتهاد فلا حسبة فيه، بمعنى أنه ليس للشافعي أن ينكر على الحنفي شربه للنبيذ الذي ليس بمسكر، وتناوله ميراث ذوي الأرحام، وجلوسه في دار أخذها بشفعة الجوار إلى غير ذلك. انظر الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ٣٢٥.

(٣) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ص ٣١٣- ٣١٤.

"على أن من رأى منكراً فسكت عنه عصى، إذ يجب نهيه أينما رآه وكيفما رآه على العموم، فالتخصيص بشرط التفويض من الإمام تحكم لا أصل له".[١] كما أنه شرط فاسد عقلاً؛ إذ كيف يعقل أن يكون الولاة والأمراء هم أنفسهم موضوعاً للمراجعة والنصيحة ثم يُحتاج إلى إذنهم[٢]، غير أن العلماء استثنوا بعض الحالات التي يُشترط فيها إذن الإمام للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فحيث تنقسم صور ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (أو الحسبة)[٣] إلى مراتب تبدأ بالتعريف ثم الوعظ بالكلام اللطيف، ثم السب والتعنيف -بغير فاحش القول- ثم المنع بالقهر بطريق المباشرة[٤]؛ فقد اختُلف في أمر المرتبة الأخيرة وهي التخويف والتهديد بالضرب ومباشرته حتى يمتنع فاعل المنكر؛ فقد رأى بعض العلماء ضرورة أن ينجز الأمر بالمعروف على المرتبة الأخيرة بأمر الإمام؛ لأن مباشرة المنع القهري للمنكر، أو فرض المعروف بالقوة، قد يقود إلى جمع كلا الجانبين لأعوانهما والاستعانة بهما فيجر ذلك إلى قتال وشهر أسلحة مما قد يؤدي إلى فتنة عامة.[٥]

من الشروط ذات الأهمية الخاصة، والتي اتفق عليها فقهاء السنة -وغيرهم- **شرط القدرة** كركن أساسي من أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد جعلوه مناط الوجوب - كغيره من التكليفات- فإن تحقق صار الأمر بالمعروف واجباً، وإن غاب انتقل إلى مدارج الندب بل الكراهة والحرمة أحيانا، وقد استدل الفقهاء على شرط القدرة من العديد من النصوص منها قول الله تعالى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلا وُسْعَهَا**﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وكذلك الحديث المشهور للرسول ﷺ «**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن**

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١٥.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) استخدم هذا المفهوم اصطلاحاً بمعنيين الأول يشير إلى التكليف والوظيفة الشرعية العامة، وهو هنا يرادف مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى هذا النحو استخدمه مثلاً الإمام الغزالي في بابه المشهور عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إحياء علوم الدين، المعنى الثاني مؤسسي يشير إلى تلك مؤسسة أو ذلك الدور السلطوي الذي أنشأه الخلفاء منذ عهد بني العباس؛ للقيام بضبط الأسواق والشوارع وإحكام السيطرة والضبط تحت مظلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الاستخدام المؤسسي للمفهوم نجده لدى ابن تيميه في كتابه المعروف بهذا الاسم.

(٤) مثل كسر الملاهي، وإراقة الخمر، ونزع الثوب الحرير..الخ .

(٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».[1]

وقد قدم الغزالي في هذا السياق منظومة لحكم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على أساس مفهوم **القدرة**؛ حيث ربط القدرة بشرطين متكاملين أحدهما نفسي "ما يخاف المرء من مكروه وأذى يناله"، والآخر موضوعي يتعلق بالموقف ذاته، وهو مدى جدوى فعله وتأثيره في تحقيق المعروف وإزالة المنكر، فإذا اجتمع الإثنان سلباً "فلا تجب عليه الحسبة بل تُحرم في بعض المواضع"[2]، وإن تحقق الركنان إيجاباً (أي عدم خشية المكروه وثبوت التأثير أو رجحانه في رفع المنكر) وجبت الحسبة، والحالة الثالثة أن يعلم أنه لا يفيد إنكاره ولكنه لا يخاف مكروهاً؛ فلا تجب عليه الحسبة لعدم فائدتها ولكنها تُستحب لإظهار شعائر الإسلام، وتذكير الناس بأمر الدين، أما الحالة الرابعة وهي أن يعلم أنه يصاب بمكروه، ولكن يبطل المنكر بفعله؛ فهذا ليس بواجب وليس بحرام بل هو مستحب[3]، ورأى الغزالي وغيره من الفقهاء أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يصبح مكروهاً أو محرماً، حين يرتب القيام به الضرر لآخرين لا ذنب لهم، أو عندما يترتب عليه حدوث فتنة عامة.

وقد رفض عديد من الفقهاء، الأخذ بمسألة "التأثير" المرجح كركن للقدرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فذكر النووي "إن أكثر الذي عليه (أي على الآمر الناهي) هو الأمر والنهي لا القبول، وكما قال الله عز وجل: **﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلا الْبَلاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾**[4] (المائدة:٩٩). والى ذلك ذهب أيضا ابن تيميه،[5] امتدادا لموقف

---

(١) رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري. انظر: النووي الدمشقي، أبو زكريا يحيى بن شرف، **رياض الصالحين**، تحقيق محمد الصادق بسيس (تونس: المكتبة العتيقة- القاهرة: دار التراث، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص ٨٦- ٨٧. وحول اختلاف الفقهاء ما بين قائل بوجوب الأمر بالمعروف مطلقاً دون قيد، و بين مقيد لهذا الفرض بشرط القدرة استناداً إلى الحديث السابق وغيره انظر: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٥٧.

(٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ص ٣١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٩.

(٤) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٥) ابن تيميه، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مرجع سابق، ص ٢٢.

الحنابلة حيث قصر الحنابلة معنى القدرة على الجانب النفسي المتعلق بالخوف من الأذى، ورهنوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر به وحده، وهو ما أكد عليه الإمام ابن حنبل في العديد من فتاواه.[1]

٢- خصوصية الرقابة السياسية في نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تنطبق المعايير السابقة الخاصة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الرقابة السياسية، بوصفها تمثل التطبيق السياسي لهذا المبدأ، و تعني بمراجعة الرعية للحاكم ومراقبة أفعاله وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وقد أضاف الفقه السياسي العديد من القيود والضوابط في نطاق المراجعة السياسية؛ مما جعل لها سمات استثنائية داخل النظرية العامة.

والسمة الواضحة التي تميز نظرية الرقابة السياسية على السلطة بصفة عامة، هي **الطابع المحافظ** مع تباين درجات المحافظة باختلاف المذاهب أو الكتاب، وقد تغلغل الطابع المحافظ إلى نظرية " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" السياسي عبر عدة مداخل نظرية تمت خلالها عمليات التكييف والمواءمة لهذا المبدأ، وتحجيم تأثيراته ودوره في التغيير السياسي. ومن أبرز هذه المداخل:

أولاً: الحفاظ على هيبة السلطان ووقاره؛ فمن هذا المنطلق استثنى الفقهاء السلطان أو ولي الأمر من أغلب مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فقصروا المراجعة السياسية على التعريف بالمنكر والنصح، واستبعدوا ما تلا ذلك مثل: السب والتعنيف، والتغيير باليد، والتهديد بالضرب ثم إيقاعه، وتخويفه، وشهر السلاح والاستظهار بالسلاح وجمع الجنود؛ لأن ذلك كما ذكر الغزالي " يكاد يفضي إلى خرق هيبته وإسقاط حشمته، وذلك محظور ورد النهي عنه كما ورد النهي عن السكوت على المنكر.[2]

وقد استند الفقهاء في ذلك إلى أحاديث نبوية، تنهى عن التعنيف على الحكام؛ مثل

---

(١) انظر مجموعة فتاوى ابن حنبل في هذا الخصوص في: الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: دار الاعتصام، ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥م)، ص ٨٤-٩٢.

(٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ص ٣١٨.

حديث عياض بن غنم الأشعري عن الرسول ﷺ قال: «**من كانت عنده نصيحة لـــدى السلطان، فلا يكلمه بها علانية، وليأخذه بيده فليخل به؛ فإن قبلها وإلا كان قـــد أدى الذي عليه والذي له**». وكذلك حديث أبي بكرة: «**من أهـــان ســـلطان الله في الأرض أهانه الله في الأرض**».[1]

وانطلاقاً من ذلك الإطار المحدد، فقد درج الفقه السياسي على التعبير عـــن الأمـــر بالمعروف والنهي عن المنكر لدى الحكام بمصطلح **النصيحة**، وفي شرح النـــووي لمفهـــوم النصيحة لأئمة المسلمين، يقول نقلاً عن الخطابي "وأمـــا النـــصيحة لأئمـــة المـــسلمين؛ فمعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه وأمرهم به، وتذكيرهم برفق ولطف وأعلامهـــم بمـــا غفلوا عنه، ولم يبلغهم من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم وتألف قلـــوب النـــاس لطاعتهم، قال الخطابي: ومن النصيحة لهم الصلاة خلفهم والجهاد معهم، وأداء الصدقات إليهم، وترك الخروج بالسيف عليهم إذا ظهر منهم حيف أو سؤ عـــشرة، وأن لا يُغـــروا بالثناء الكاذب عليهم، وأن يُدعى لهم بالصلاح، وهذا كله على أن المراد بأئمة المـــسلمين الخلفاء وغيرهم ممن يقومون بأمور المسلمين، من أصحاب الولايات".[2]

ثانياً: شرط القدرة

ويعد أحد أهم المداخل لتقييد المدلول السياسي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكـــر، وقد سبق أن أشرنا إلى اتفاق الفقهاء على ربط وجوب الأمر بالمعروف بالقدرة، وكـــذا الاتفاق على تعريف القدرة بعدم الخوف من أذى الأقوياء، وبخاصة الحكام، وفي ظل هذا الشرط تكتسب صيغة الإنكار بالقلب أهمية كبيرة؛ حيث تصبح غالباً الـــصيغة الممكنـــة لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواجهة عسف السلطة، وقد أجـــاب ابـــن حنبل سائله عن متى يجب الأمر بالمعروف بقوله "إذا لم تخف سيفه ولا عصاه"، ونـــصح مستفتيه عند الخوف "أنكر بقلبك وليعلم الله ذلك منك".[3]

ولا غرو أن صيغة الإنكار بالقلب، وإن صحت عقدياً واحتسب ثوابها عنـــد الله –

(١) انظر جملة من تلك الأحاديث في، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٣) الخلال، مرجع سابق، ص ٨٧.

كما دل الأثر- بوصفها أضعف الإيمان، إلا أنها لا محل لها في العمل السياسي؛ فالتفاعل السياسي بوصفه أحد أبواب المعاملات لا يأخذ بأحوال القلوب والنوايا بل بالأفعال، وعلى ذلك فإن صيغة الإنكار بالقلب في حالة عدم القدرة إنما تعني تعطيل الرقابة والمراجعة السياسية.

ومما سبق يمكن أن نخلص إلى أن النظرية الفقهية المحافظة قد انتهت بمبدأ الرقابة السياسية، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر السياسي إلى معضلة أساسية لا تتعلق بفاعليته فحسب، بل بوجوده نفسه، وذلك كمحصلة لتلك الضوابط التي بدأت بدعوى التنظيم وانتهت بالتقييد، وقد انطبع هذا التفسير والتناول المحافظ لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على نظرة الفقه السني عموماً لقضية العلاقة بين الرعية والحاكم على اختلاف صورها-خاصة في مواجهة أئمة الجور- باعتبار نظرية الأمر بالمعروف هي النظرية الحاكمة لمسألة الرقابة السياسية والمعارضة بدءاً من النصيحة وانتهاء بالإنكار؛ حيث تقع مجمل إسهامات أهل السنة بين القول بالصبر أو التمكن، ولفظ خيار الثورة والخروج على نحو ما أشرنا إليه سلفاً في مواضع سابقة[1]، في هذا الإطار قدم ثلاثة من الفقهاء والعلماء البارزين رؤى متميزة لإشكالية الرقابة السياسية والحلول المناسبة لها، وقد اختلفت تلك الأطروحات فيما بينها اختلافاً بيناً، غير أنها لم تخرج في مجملها عن الطابع العام المحافظ، كما عكست كلها معضلة الرقابة السياسية في الفكر السني، مما يجمل بنا التعرف على تلك الرؤى عن قرب.

أولاً: نموذج ابن تيميه

تمثل رؤية ابن تيميه امتداداً أميناً لمقولات المذهب الحنبلي، هذا المذهب الذي تقوم رؤياه السياسية، على اعتبار أن المجتمع منقسم وظيفياً إلى طائفتين؛ أولي الأمر ومهمتهم الحكم، والرعية ومهمتها الطاعة لأولي الأمر.

وانطلاقاً من هذه الرؤيا يقدم ابن تيميه طرحاً سلطوياً فريداً لوظيفة "الأمر بالمعروف

---

(١) حول أفكار مدرستي الصبر والتمكن عند أهل السنة في مواجهة مدرسة الثورة عند الخوارج انظر: نيفين عبد الخالق مصطفي، **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي**، رسالة دكتوراه غير منشورة(جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٤٠٣- ١٩٨٣)، ص ٢١٢- ٢٨٢.

والنهي عن المنكر السياسي"؛ يتلخص في أنه إذا كان للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجال في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فالأولي بالتصدي لهذه الوظيفة هم أولو الأمر، وهو يجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرادفاً للولاية والسلطة؛ "فجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء في ذلك ولاية الحرب مثل نيابة السلطنة، والصغرى مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم، أو ولاية المال، وهي ولاية الدواوين، وولاية الحسبة"[١].

ويلجأ ابن تيميه إلى تأكيد ذلك المفهوم من منظور آخر هو **القدرة**؛ فإذا كانت القدرة هي مناط الوجوب، فهو يعرف القدرة بأنها هي" السلطان والولاية، فذوو السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم؛ فإن مناط الوجوب هو القدرة"[٢]، وبناء على ما سبق يحمل ابن تيميه على أنصار إطلاق حق الرعية في مراجعة الحاكم، مؤكداً على أهمية إعادة تكييف مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ليتواءم مع التصور السياسي العام الذي يقوم على الطاعة والصبر؛ فيقول: "فيأتي (أي من يرى إطلاق حق المراجعة والرقابة السياسية) بالأمر والنهي معتقداً أنه مطيع في ذلك لله ورسوله، وهو متعد حدوده؛ كما انتصبت كثير من أهل البدع والأهواء، كالخوارج والمعتزلة والرافضة، وغيرهم ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهي والجهاد على ذلك، وكان فساده أعظم من صلاحه، ولهذا أمر النبي ﷺ بالصبر على جور الأئمة، ونهى عن قتالهم ما أقاموا الصلاة، وقال أدوا إليهم حقوقهم وسلوا الله حقوقكم؛ ولهذا كان من أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة، وترك قتال الأئمة، وترك القتال في الفتنة؛ وأما أهل الأهواء كالمعتزلة فيرون القتال للأئمة من أصول دينهم." [٣]

ويحدد ابن تيميه الموقف الأمثل من جانب الرعية إزاء ولي الأمر في مذهبه بأن "يُعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان، ويطاع في طاعة الله دون معصيته، ولا يُخرج عليه بالسيف، وأحاديث النبي ﷺ إنما تدل على ذلك كما في الصحيحين عن ابن عباس رضي

---

(١) ابن تيميه، **الحسبة**، مرجع سابق، ص ٦.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر؛ فإنه ليس أحد من الناس يخرج عن السلطان فمات إلا مات ميتة جاهلية**». (وفي لفظ أنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية)[1]؛ فجعل المحذور هو الخروج عن السلطان ومفارقة الجماعة، وأمر بالصبر على ما يكره من الأمير، ولم يخص بذلك سلطاناً معيناً ولا أميراً معيناً ولا جماعة معينة".[2]

والواقع أن ابن تيميه بطرحه السابق لم يخالف منهجه الإصلاحي، بيد أنه يطرح رؤية خاصة في الإصلاح السياسي قوامها أن إصلاح الأمة يكون أولاً بصلاح السلطان من خلال الربط بوشائج متينة بين الإمام أو السلطان، ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس في المقابلة بينهما وطرحهما كنقيضين، وهو قد يرى في ذلك الموقف حث لأصحاب الولايات على الإصلاح، وإقناعهم بأن شرعيتهم ترتهن شرطياً بتجسيدهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتسقط بزوال ذلك المضمون الأخلاقي الديني حتى وإن استمروا في ممارسة آليات الحكم.

ثانياً: نموذج الغزالي

إذا كان ابن تيميه قد أخذ بجماع الممارسة السياسية لوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحصرها إلى حد كبير في ولاة الأمور ومؤسساتهم؛ فإن الغزالي قد سلك منحى عكسي أكد فيه دور الجماعة في ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاه السلطة، إلى الحد الذي نزع فيه مفهوم الحسبة من إطاره المؤسسي، وجعله مرادفا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعناه الاجتماعي والسياسي الأشمل.

ورغم هذا التوجه العام؛ فإن موقف الغزالي لم يخل من التحفظ والمراوحة بين الإقدام والإحجام في أحكامه، ويتجلى ذلك في عدة أمثلة؛ فهو رغم نهيه عن قتال الأئمة؛ فإنه يعود ليقيس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على جهاد الكفار حتى الموت؛ فيقول:

---

(١) أخرجه البخاري، انظر فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ "سترون بعدي أموراً تنكرونها" رقم الحديث ٧٠٥٣، ج٣، ص ٧.

(٢) ابن تيميه، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٣٨٥-٣٨٦

"وإذا جاز أن يقاتل الكفار حتى يُقتل، جاز أيضاً له ذلك في الحسبة"[1]، ومن جانب آخر، فرغم حرص الغزالي على إغلاق كل ما من شأنه إشعال الفتنة، خاصة ما كان مصدره الصدام بين الرعية والسلطان، إلا أنه لا يبدي هذا الحرص في علاقات الرعية ببعضها بعضا؛ فنجده يترع إلى إطلاق حق الإنكار، والأمر بالمعروف بين الرعية، وإن أدى ذلك لشهر السلاح؛ "لأنه لو جاز للآحاد الأمر بالمعروف، وأوائل درجاته تجر إلى ثوان والثواني إلى ثوالث، وقد ينتهي لا محالة إلى التضارب والتضارب يدعو إلى التعاون، فلا ينبغي أن يبالي للوازم الأمر بالمعروف، ومنتهاه تجنيد الجنود في رضا الله ودفع معاصيه"[2]، وربما أمكن تفسير هذا الموقف إلى اطمئنان الغزالي إلى وقوف السلطة خارج هذا الصراع، وقدرتها على التدخل في الوقت المناسب للحيلولة دون اتساع الخرق.

وانطلاقاً من توجهه الاجتماعي في التعامل مع نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقدم الغزالي أطروحة فريدة لسبل مواجهة الرعية لجور وتجاوزات الحكام، تعتمد منهجاً أقرب ما يكون إلى المقاطعة الاجتماعية، أو المقاومة السلبية التي نعرفها في العصر الحديث ففي النطاق الفردي يشدد الغزالي على ضرورة عدم مخالطة أئمة الجور، أو الدخول إليهم إلا لضرورة قصوى "فإن اضطر للدخول عليهم، فلا يكون إلا لدفع ظلم عن مسلم سواه، أو عن نفسه إما بطريق الحسبة أو بطريق التظلم؛ فذلك رخصة بشرط ألا يكذب، ولا يثني، ولا يدع نصيحة يتوقع لها قبولا، فهذا حكم الدخول"[3]، وبخلاف هذه الضرورة الاستثنائية، يرى الغزالي أن واجب المرء المسلم التقي "أن يعتزلهم، فلا يراهم ولا يرونه، وهو الواجب، إذ لا سلامة إلا فيه، فعليه أن يعتقد بغضهم على ظلمهم ولا يحب لقاءهم، ولا يثني عليهم، ولا يستخبر عن أحوالهم، ولا يتقرب إلى المتصلين بهم، ولا يتأسف على ما يفوت بسبب مفارقتهم، وذلك إذا خطر بباله أمرهم، وإن غفل عنهم فهو الأحسن".[4]

ولا تقتصر حدود مقاطعة أئمة الجور -كأسلوب للاحتجاج عليهم- على النطاق

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ص ٣١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤٦.

الفردي فحسب، بل يطرح تصوراً للعقاب الاجتماعي لأئمة الجور من خلال المقاطعة وليس الثورة، ويرى الغزالي طبقاً لهذا التصور حُرمة التعامل معهم بالبيع أو الشراء أو الخدمة لهم مقابل أجر؛ "لأن أكثر ما لهم حرام فما يؤخذ عوضاً فهو حرام"[١]، ويُحرم على العلماء أخذ المال منهم، ولو لتفريقه على الفقراء، كما تشمل الحرمة والكراهة الإهداء لهم، أو العمل لهم دون أجر، أو الوكالة لهم في بيع أو شراء[٢]، وقال الغزالي بعدم جواز سكنى الأسواق التي بنوها بالمال الحرام، أو التجارة فيها، أو استعمال ما بنوه من رباطات أو مدارس، أو استخدام ما مهدوا من شوارع إلا اضطرارا، أو ورود مساجد بنوها في أراض مغصوبة حتى لصلاة الجمع والجماعة، كما دعا إلى التحرز -إلا اضطراراً- من مساجد لم يُعلم مصدر أموالها، "ومن يفعل ذلك فهو عاص"[٣]، ومد الغزالي حكم التحريم إلى معاملة أتباع أمراء الجور من قضاة وعمال وخدم؛ فهي حرام كمعاملتهم بل أشد، وقد استند الغزالي في بناء أحكامه السابقة على ما ورد في الأثر، مثل: حديث ابن مسعود عن الرسول ﷺ، وفيه نهي عن معايشة الظالمين بقوله: «**إن الله لعن بني إسرائيل إذ خالطوا الظالمين في معاشهم**».[٤]

ثالثاً: نموذج الجويني

إمام الحرمين الجويني، وإن جمعه بالغزالي الكثير من القواسم المشتركة بدءاً من أشعريته، وشافعيته، وأصوله الكلامية، وانتهاء بموقفه السياسي، ومحاور نظريته السياسية وعلى رأسها مفهوما "درء الفتنة" و"الشوكة"؛ فإنه يخلص إلى غير ما انتهى إليه الغزالي من مخارج لمواجهة تجاوزات الحكام وجورهم.

يطرح الجويني حلاً يمثل ملاذاً أخيراً لمواجهة ظلم الحكام، ويقوم على عنصرين؛ أولهما فكرة الانقلاب السياسي، والثاني الدور المحوري لأهل الحل والعقد في مواجهة جور الأئمة، يقول الجويني: "وإذا جار والى الوقت وظهر ظلمه وغشمه، ولم يرعو عما زُجر

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٢) الحرمة فيما يُعلم على وجه اليقين أنه مال حرام أو أنه سيستخدم في حرام. والكراهة فيما يلتبس في أمره.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٤) انظر تفصيلات الرأي السابق والأسانيد التي استند إليها الغزالي في، المرجع السابق، ص ١٥٠-١٥٢.

عنه من سؤ صنيعه بالقول؛ فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحرب[1]، وهذا الطرح لا يشير إلى تخل عن الطابع المحافظ، أو تقديم حل راديكالي يحبذ مفهوم الثورة؛ بل هو يعد جزء من الفكر العام المحافظ من عدة زوايا؛ فهو من جانب يحصر التحرك في إطار النخبة من أهل الحل والعقد، ويشترط تواطؤها بما يعني امتلاكها مقومات التمكن قبل الحركة ضد الإمام، ثم أخيراً هو لا يشير إلى أي دور للعامة في هذا التحرك.

ومع ذلك لا يعبر الجويني عن تيار داخل الفقه السني، يرجح فكرة الانقلاب والتغيير العنيف في مواجهة السلطة الفاسدة، بقدر ما يعكس اجتهاداً فردياً أنكره عليه الآخرون وحملوه على شرط هو "ما إذا لم يُخف منه إثارة مفسدة أعظم".[2]

٣- ملاحظات حول الرقابة السياسية في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يثير تحليل النظرية العامة للفقه السني إزاء قضية الرقابة السياسية على الحكام عدة ملاحظات:

الأولي وضوح تأثيرات الواقع السياسي-بدرجة كبيرة- على البناء النظري لنظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونعني بذلك تحديداً ضغوط السلطة الحاكمة على الفكر والفقه السياسي، والحركة الاجتماعية، وقد انعكس ذلك في جملة الضوابط، والقيود، والشروط التي ساقها الفقه السياسي، تارة تحت مبدأ مناط الوجوب القدرة، وأخرى تحت باب ترجيح المصلحة على المفسدة.

وقد ترتب على ذلك أن صار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (في المجال السياسي) مرادفا للاستشهاد، وورود موارد التهلكة على مستوى الفرد، و مرادفاً لنصب القتال، وإشعال الفتنة والخروج على الأئمة على مستوى الجماعة، وأدى ذلك إلى جعل الإنكار بالقلب، والاعتزال، وعدم المشاركة هي الأنماط المثلى لسلوك الجماعة إزاء السلطة، مما عنى التعطيل الفعلي لمبدأ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر سياسياً.

---

(١) الجويني، إمام الحرمين، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد،** تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠ م)، ص ٣٧٠.

(٢) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي،** مرجع سابق، ص ٣٥-٣٦.

الثانية ترتيباً على ما سبق فإن العديد من أحكام تلك النظرية ونتائجها، ينبغي أن يؤخذ في إطار محدداته التاريخية لا حكماً شرعياً نهائياً؛ فالعديد من تلك الأحكام والضوابط -رغم استنادها إلى بعض الأدلة الشرعية- إلا أنه يمكن معارضتها بأدلة شرعية أخرى من القرآن الكريم والسنة النبوية القولية والفعلية.

من أهم الآيات ذات الدلالة في هذا الخصوص قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ (النساء: ٥٩). فالآية وإن دلت على وجوب طاعة ولي الأمر، غير أنها أشارت إلى احتمال نشوء خلاف أو نزاع في الرأي بين الطرفين، أو بين جماعة المؤمنين، ولم تدل الآية بأي معنى على إدانة هذا الخلاف، وإنما دلت على آلية حل ذلك الخلاف وحددت جهة المرجعية في حسم النزاع وهي الكتاب والسنة، وليس ولي الأمر، الذي قد يكون هو نفسه طرفاً في النزاع، يقول ابن حجر العسقلاني في تفسيره للآية نقلاً عن الطيبي: "أعاد الفعل في قوله (وأطيعوا الرسول) إشارة إلى استقلال الرسول ﷺ بالطاعة، ولم يعده في أولي الأمر، إشارة إلى أنه يوجد بينهم من لا تجب طاعته، ثم بين ذلك بقوله (فإن تنازعتم في شيء) كأنه قيل فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم، وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله ورسوله"[1]، ومن الآيات الدالة كذلك والتي تؤكد المسئولية الجماعية للأمة عن ظواهر الفساد، ومن ثم المسئولية الجماعية للإصلاح قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ إِلا قَلِيلاً مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ * وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ**﴾ (هود: ١١٦، ١١٧).

ومن الأحاديث النبوية ما دل على المسئولية الفردية والجماعية في مواجهة ظلم السلطة وتعسفها، والحض على القيام بتلك المسئولية؛ مثل قول الرسول ﷺ: «**أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر**». وقوله ﷺ: «**لا ينبغي لامرء شهد مقاماً فيه حق إلا تكلم، فإنه لن يقدم أجله ولن يحرمه رزقاً هو له**». ومنها ما يحض على المسئولية

(١) ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، "كتاب الأحكام" ج ١٣، ص ١١٩- ١٢٠

الجماعية في مراجعة الحكام المفسدين، مثل حديث أبي بكر الصديق إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ما من قوم عملوا المعاصي وفيهم من يقدر أن ينكر عليهم فلم يفعل إلا يوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده**».[١]

لم يقتصر الأثر النبوي الدال في هذا الصدد على السنة القولية؛ فقد اتخذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعداً تعاهدياً في الخبرة المحمدية، من خلال كونه جزءاً لا يتجزأ من بيعة العقبة الثانية، بوصفها العقد المنشئ للدولة والأمة؛ حيث تضمنت بنود البيعة في شقها الخاص بحقوق الرعية، قول الحق دون خوف من قهر أو ضغط، باعتبارها قريناً وضابطاً لواجب السمع والطاعة للإمام؛ فاتخذ هذا الحق بعداً سياسياً مؤكداً إلى جانب مضمونه الديني والاجتماعي الإصلاحي، كما اكتسب قيمة تأسيسية في بناء الدولة.[٢] وقد التزم الرسول ﷺ في علاقته بالمؤمنين بهذا العهد فكان للسنة الفعلية كما مارسها الرسول ﷺ نصيب عظيم في تأكيد أهمية وحدود المراجعة السياسية للحاكم وإن كان رسولا. بل إن من السنة الفعلية ما ينافي ما أورده الفقهاء من عدم جواز التخشين في القول مراعاة للاحترام والمكانة التي يحظى بها ولي الأمر. ومن الوقائع الدالة على ذلك مراجعة الأعراب للرسول في أكثر من موقف وقد اتسمت مراجعتهم بالغلظة في القول والفعل مثل الأخذ بمجامع ثوب الرسول ﷺ، أو الإحاطة به، أو أمره بالعدل وتقوى الله وهو الرسول المعصوم فيما بلغ عن ربه. ورغم قيام هؤلاء بالإنكار على الرسول ﷺ ومراجعته في حاضرة دولته (المدينة) وبين أصحابه، وفي مرحلة قوة وتمكن بعد فتح مكة وإعلان أغلب قبائل العرب الولاء للرسول ﷺ، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يؤذ أيا ممن راجعوه بل وأمر أصحابه بالكف عنهم.[٣]

---

(١) انظر عدداً من تلك الأحاديث في: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت)، ص ٣٠٨- ٣٠٩.

(٢) عن أبي الوليد بن عبادة الصامت رضي الله عنه قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثره علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم» متفق عليه. انظر: **صحيح البخاري**، كتاب الأحكام، باب "كيف يبايع الإمام الناس".

(٣) راجع العديد من تلك الوقائع في السيرة النبوية في: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ٤، مجلد ٢، مرجع سابق، ص ٣٦٢

ولم تقتصر مراجعة الرسول ﷺ على الأعراب حديثي العهد بالإسلام، بل امتدت إلى أصحابه الذين ورد الأثر بمراجعتهم إياه في العديد من المواقف، من ذلك حديث أبي سعيد الخدري عن واقعة مراجعة الصحابة للرسول ﷺ في توزيع ذهب اليمن على المؤلفة قلوبهم من قادة القبائل حديثة الدخول في الإسلام، وقد أشار الحديث إلى إلحاح الصحابة في مراجعة النبي ﷺ حتى قال لهم: «**ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء، يأتي إلي خبر السماء صباح مساء**».[1] ولم ينكر الرسول ﷺ على أصحابه، أو غيرهم مراجعتهم له، ولم يصدر عنه ما يدل على تحريم ذلك أو تكريهه حتى بالنسبة له وهو النبي.[2]

هذه الأدلة تثير العديد من القضايا، منها ما هو منهاجي؛ مثل إشكالية التعارض الظاهري لدلالات بعض الأحاديث النبوية، ومخاطر بناء الأحكام على أسس انتقائية، دون الأخذ في الاعتبار بمجمل الأحاديث، والسنة ذات الصلة بالموضوع، إما من خلال ترجيح بعضها على بعض، أو من خلال التوفيق بين دلالاتها على قاعدة التعميم والتخصيص أو الإجمال والتفصيل[3]، كما تطرح تلك الأدلة السمعية نتائج موضوعية مهمة؛ منها الحاجة الملحة إلى مراجعة الأحكام المقيدة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر السياسي انطلاقاً من أدلة شرعية.

أما الملاحظة **الثالثة**؛ فإلى جانب الإشكالية الناجمة عن تناقض البناء الفقهي للرقابة والمراجعة السياسية -أو بعض نتائجه- مع بعض الأدلة السمعية، فهناك إشكاليات أخرى "عقلية" أو منطقية تنطوي عليها هذه المنظومة الفقهية، يتمثل ذلك التناقض في العلاقة الارتباطية الوثيقة، التي أقامها الفقه السياسي بين الصبر على ظلم الأئمة من جانب، ودرء

---

(١) المرجع السابق، ج٥، مجلد ٣، ص ٩٥-٩٦.

(٢) هذا المعنى هو ما فهمه ومارسه الصحابة في صدر الإسلام، ولم يضعوا عليه قيوداً، ويشير ابن تيميه ملخصاً خبرة الخليفة الثاني عمر العظيمة في هذا المجال، إلى ما يناقض رأيه ورأي غيره من الفقهاء، من التعارض بين الشدة في نصيحة الحاكم بالقول وبين مكانة الحاكم فيقول "وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد عُلم تعظيم رعيته له وطاعتهم، مع كونه دائماً كان يعترف بما يرجع عنه من خطأ. وكان إذا اعترف بذلك وعاد إلى الصواب زاد في أعينهم وزادوا له محبة وتعظيماً". انظر: ابن تيميه، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ص ٣٢٠.

(٣) حول إشكالية التعارض في الدلالات بين الأحاديث الداعية إلى الصبر على جور الأئمة وتلك الداعية إلى تقويم الحكام وإصلاحهم ومحاولة للتوفيق بين دلالاتها انظر: علي جريشة، **المشروعية الإسلامية العليا** (المنصورة – مصر : دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦)، ص ٢٧٨- ٢٨٥.

الفتنة من جانب آخر، وإذا كانت التعريفات والمفاهيم المعتمدة والمقبولة، أو التي يعول عليها في الفقه عموما هي ما يعرف بالتعريفات الشرعية؛ فإن التعريف الشرعي المقبول للفتنة، هو المجاهرة بمخالفة أوامر الشرع ونواهيه، والخروج العلني على قيمه وقواعده الأصلية، ويعرف هذا الخروج على نطاق الفرد العادي بمصطلح "الفسق"، غير أنه إذا مورس شيوعاً من جانب الجماعة أو من جانب أولي الأمر، فإنه يرتفع إلى منزلة "الفتنة".

وفي هذا الصدد يميز الغزالي بين مفهومين مهمين، هما "المعصية اللازمة" و"المعصية المتعدية"، وقد أشار إلى أن الفسق -يعني الشخصي- لازم لا يتعدى، وكذا الكفر وهو الجناية في حق الله تعالى، وحسابه على الله. "أما معصية الولاة بالظلم، فهي متعدية ولذا يغلظ أمرهم، وبقدر عموم الظلم وعموم التعدي يزدادون عند الله مقتاً"[(١)]، وتعدي المعصية الكامن في الظلم كما يشير الغزالي، يتمثل في الآثار المدمرة لظلم الأئمة وفسقهم على الأمة[(٢)]، بل وعلى شرعية نظامهم نفسه؛ حيث يمثل آلية مستمرة لتحريك قوى الرفض والمقاومة للنظام، وتوليد عوامل الفتنة وهو عكس ما استهدفه وقام عليه فقه درء الفتنة.

الملاحظة الرابعة: إن المعالجة الفقهية لقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تثير إشكالية قديمة هي الإشكالية المؤسسية في نظام الخلافة، أو الخلل في التوازن بين المؤسسات السياسية السلطوية، والمؤسسات السياسية المعبرة عن الجماعة.

يتجلى ذلك واضحاً في هاجس الفوضى، والخروج عن النظام، ومخاطر اشتعال الفتنة، الذي يتخلل مناقشة الفقه السياسي لموضوع المراجعة السياسية؛ حيث تبدو قضية الممارسة المنظمة السلمية للرقابة السياسية أبعد ما تكون عن الفكر السياسي المسلم في العصر الوسيط، وذلك على الرغم من وجود مقومات لقضية تنظيم ومأسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تتجلى في منطوق آية الأمر بالمعروف **﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** (آل عمران:١٠٤)؛ فالآية تحبذ توافر عنصر الاستمرارية والديمومة في ممارسة وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من خلال جماعة مؤهلة، الأمر الذي يقترب كثيراً من المفهوم المعاصر لوجود المؤسسة.

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ١٥١.

(٢) لعل هذا ما قصده الرسول ﷺ محذراً من خطورة الرضوخ للفسق: «**من أكرم فاسقاً فقد أعان على هدم الإسلام**». انظر: المرجع السابق، ص ١٤٤.

ومن المفارقات حقاً، أن نظام الخلافة قد استقبل بمعنى معين فكرة مأسسة وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير أن عملية التأسيس تمت من منطلق سلطوي من خلال مؤسسة الحسبة، التي أضحت أداة إضافية لإحكام سلطة الخلافة سيطرتها على الواقع الاجتماعي، وليس كما هو مفترض أن تكون مؤسسة الأمر بالمعروف مؤسسة مستقلة، تعبر عن ضمير الأمة ومقوماتها، وتمارس الإصلاح والتقويم في كل الاتجاهات سواء داخل الجماعة، أو إزاء السلطة وفي مواجهة تعدياتها وهذا هو الأخطر.

الملاحظة الخامسة: فقد بقى أن نشير إلى مسألة مهمة، وهي أن التعامل الفقهي مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفريضة شرعية، قد افتقر إلى عنصر مهم بالقياس إلى سائر التكاليف الشرعية، سواء منها ما كان من فروض العين أو الكفاية؛ فالملاحظ أن سائر التكاليف يترتب عليها نوعين من الالتزامات: الأول التزام خاص في حق المكلفين المباشرين بأداء التكليف، والثاني التزام عام لا يقل عنه أهمية يتعلق بمسئولية الجماعة ومن يمثلها، ويعبر عنها -ولي الأمر- في تسهيل السبل الكفيلة بأداء تلك التكاليف، وخلق الظروف الملائمة لذلك، وإزالة كل ما يعوق أداءها من عقبات.

ويعد هذا الدور هو الدعامة التي تستند عليها شرعية السلطة المسلمة؛ بل هو سبب وجودها، ويلاحظ وجود هذا الالتزام العام أو الجماعي في كل التكاليف الشرعية بدءاً من الصلاة والصيام والحج، وانتهاء بفروض الكفاية مثل تجهيز الموتى شرعياً، والصلاة عليهم، ودفنهم، والقضاء، بل إن الدولة قد ارتفعت مسئوليتها في بعض الفروض الكفائية إلى حد الاضطلاع بالمسئولية الرئيسية في القيام بها، مثل: فريضة الجهاد.

في هذا الإطار كان التعامل الفقهي مع فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعاملاً أحادياً منقوصاً، اقتصر على تأكيد "الالتزام المباشر" الملقى على عاتق المكلفين المباشرين، دون "الالتزام العام" بتأمين ممارسة هذه الفريضة، والذي يقع على عاتق الجماعة كلها بمؤسساتها وعلى رأسها السلطة، ويفرض احترام هذه الوظيفة، وليس التناقض معها، وقد تجسد ذلك في صور عدة أهمها، أننا لا نجد ضمن واجبات أو وظائف الإمام ما يشير إلى واجبه إزاء قبول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتأمين ممارسته.

مما سبق نخلص إلى أنه على الرغم من كل الإشكاليات الخاصة بالأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر، وبخاصة التطبيق السياسي له؛ فإن الاتفاق بين الجمهور جرى على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل صوره، بما في ذلك المراجعة والإنكار السياسي، إنما هو **واجب شرعي**، وهو تكليف عام سواء من حيث مصدره أو غايته؛ فهو ثابت لآحاد المسلمين المكلفين دون استثناء، كما أنه يمارس إزاء جميع المسلمين دون استثناء، ولاتهم قبل رعيتهم، وهذه القواعد المتفق عليها تنطبق على المراجعة، والإنكار السياسي، كما تنطبق على سائر صور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

****

خاتمة الباب الأول
النمط المثالي للخلافة الشرعية

١- أبعاد النمط المثالي في التجنيد السياسي

* إن الإمامة هي **ولاية مدنية ودينية** في آن واحد؛ ولكنَّها لا تحمل صفة القداسة أو احتكار تفسير النصوص الدينية، وإنما وظيفتها القيام على تطبيق الشريعة في الجماعة المسلمة، وتصنفها النظرية الإسلامية في باب الأمانات؛ بمعنى أن حائزها ليس غانماً أو مالكاً، وإنما عليه مسئولية القيام بالأمانة.

* يترتب على التعريف السابق للإمامة نتائج مهمة في تحديد **شروط** التجنيد للولاية العظمى ومعاييره؛ فيشترط في الإمام أن يكون **مسلماً** حسن الدين، **عدلاً** غير فاسق، وأن يكون على **علم** بالشرع يؤهله للاجتهاد؛ ليستهدي به في إصدار قراراته بما يوافق الشريعة، وأن يستوفي شروط **الكفاية** التي يتطلبها منصبه خاصة **سداد الرأي**، ورجاحة العقل من جانب، **والقوة** والعزم اللازمين لإمضاء الأمور من جانب آخر، ومن الشروط المتفق عليها بين أهل السنة في الإمامة؛ **البلوغ والحرية والذكورة وسلامة الحواس والأعضاء** بما يلزم للنهوض بأعباء المنصب دون تقصير.

ومن الشروط المهمة التي أشار إليها عدد من فقهاء أهل السنة، بعض المعايير الموضوعية مثل **الشوكة** أو القاعدة السياسية، والشعبية التي يستند إليها الإمام، مع أهمية مراعاة التوازن بين القوة السياسية والمعايير الشخصية، بحيث لا تخل الشوكة إخلالاً كبيراً بالمعايير والشروط السابقة.

اتفق جمهور الفقهاء على شرط **القرشية** فيمن يتولى الإمامة، إلا أن هذا الشرط اكتسب من وجهة نظر العديد من الفقهاء -خاصة المتأخرين منهم- طابعاً تاريخياً نسبياً؛ بمعنى أن وجوبه معتبر في إطار تاريخي معين هو قوة العصبية القرشية، وسقط لزومه بزوالها وزوال مقاصده الشرعية.

* إن **الشورى** بين المسلمين، هو الأسلوب الشرعي للتجنيد السياسي؛ سواء من حيث تحديد آلية التجنيد نفسها (بمعنى المفاضلة بين انتخاب الإمام عن طريق الاختيار العام، أو اختيار الخاصة من أهل الحل والعقد، أو العهد والاستخلاف من الإمام السابق). أو من حيث تحديد شخص المتولي للإمامة، أو في أجراء استبدال أو تغيير للحاكم؛ فالآليات تختلف باختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية، مع ثبات مبدأ الشورى قاعدة تقوم عليها أيا من تلك الإجراءات.

* إن **بيعة الجماعة أو من يمثلها تمثيلاً صحيحاً** هي الإجراء الضروري، الذي يكسب أيا من آليات الاختيار السابقة أساساً شرعياً؛ حيث تعني التزام المحكومين جماعة وأفراد بالطاعة للإمام.

والبيعة هي عقد أساسه الرضا؛ حيث اتفق الفقهاء على أن الإكراه مبطل للعقود، أو مفسد لها ولاغ لما يترتب عليها من آثار، فالبيعة هي (عقد مراضاة واختيار).

* إن البيعة كعقد ملزم للطرفين، تقوم على **فلسفة توازن الحقوق والالتزامات، وتحتمل مبدأ الشروط التي يتفق عليها طرفا العقد**، وعلى رأسها الشروط التي أُقرت في نماذج البيعة النبوية، وصارت أركاناً أصيلة في المفهوم الإسلامي للتجنيد السياسي مثل: طاعة الحاكم في غير معصية الله، وضمان حق الفرد والجماعة في مراجعة الحاكم بالنصيحة والأمر بالمعروف، ثم التساند والتضامن المتبادل بين الحاكم والمحكومين في العسر واليسر.

* من الوسائل الشرعية التي أقرها السنة النبوية في **تنظيم البيعة** -والمشاركة عموماً- فكرة **التمثيل والنيابة**، سواء استندت إلى الاختيار المباشر من الجماعة لممثليها (النقباء والعرفاء)، أو من خلال التمثيل العرفي المتفق على صحته (زعماء القبائل)، ويمثل هذا النمط التنظيمي القاعدة في تشكيل ما يسمى بهيئة أهل الحل والعقد.

* اتفق فقهاء أهل السنة على عدم جواز البيعة لأكثر من إمام في وقت واحد، ولو كانا في بلدين تأكيداً لوحدة الكيان السياسي للخلافة، وخالف ذلك المتأخرون من الخلفاء؛ فأجازوا ذلك على أساس مبدأ الضرورة، ووفق شروط مثل تباعد البلدان.

* بالنسبة للتجنيد **للولايات الفرعية** المنبثقة عن الإمامة، مثل وظائف السلطة التنفيذية والقضائية؛ فهو أحد اختصاصات الإمام ومسئولياته، أو من ينوب عنه، وقد أكد الفقه السياسي على مبدأ اختيار **الأصلح** وأهمية معيار **الكفاءة**، وقد ميز الفقه السياسي في تلك الولايات بين: ما كان من **الولايات الدينية** أي التي يتطلب القيام بها العلم بالأحكام الشرعية (مثل القضاة، وأمراء الأقاليم والجيوش، وولاة الصدقات)؛ فهذا يقتضي إلى جانب الكفاءة معايير الإسلام والعلم الشرعي والعدل، أما ما كان من **الأدوار التنفيذية** التي لا تحتاج لذلك؛ فتقتضي استيفاء الكفاية والأهلية لمتطلبات المنصب فحسب.

يتعين أن يُلتزم في عملية تجنيد الولايات الفرعية **بالمعايير الموضوعية في الاختيار**، ومدى الأهلية للمنصب، والبعد عن المعايير الشخصية مثل اعتبارات القرابة والمجاملة والعصبية.

٢- الوظائف الحكومية (صنع القاعدة وتطبيقها، والتقاضي) في النمط المثالي

يمكن إجمال الأبعاد والمعايير القياسية للوظائف الحكومية الثلاث (صنع القاعدة. وتطبيق القاعدة والتقاضي) في النمط المثالي لحكومة الخلافة فيما يلي:

أولاً: في صنع القاعدة

* تتميز وظيفة "**صنع القاعدة**" من مفهوم "**التشريع**" ابتداء في المنظور الإسلامي؛ حيث هو اختصاص الخالق أفصح عنه في أحكامه الشرعية التي حوتها مصادر الشرع الأساسية من قرآن وسنة، أما وظيفة "صنع القاعدة" فتتمثل في مجموعة من العمليات الملحقة بالتشريع بدءاً من التصدي للمشكلة، وانتهاء بصياغة الحكم الشرعي، وفرضه سلطويا، غير أن أهم مراحلها هو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، والتي يتولاها الفقهاء المجتهدون.

* إن الدور المحوري في وظيفة صنع القاعدة يتعلق **بالفقيه المجتهد**؛ فدوره هو مناط الشرعية في عملية صنع القاعدة؛ لأنه يضمن اندراج القاعدة تحت الشرع؛ إما بموافقتها لنصوصه، أو ترجمتها الأمينة لمبادئه وقواعده الكلية في حالة غياب النص، ومؤسسة الفقه

والاجتهاد هي هيكل متمايز عن مؤسسة السلطة غير أنه قد يتداخل، ويلتحم معها عندما يتولى المجتهدون مناصب الولاية، ويجمعون بين الاجتهاد والحكم.

* رغم تمايز عملية استنباط الأحكام الشرعية؛ فإن **لولاة الأمر والحكام**، سواء كانوا مجتهدين أو غير مجتهدين، **أدوارا أصلية في عملية صنع القاعدة**؛ لعل أهمها مجالات السعة التي أتاحها الشرع أمام أولي الأمر، في إصدار أحكام وقواعد تتعلق بالمصالح المرسلة التي سكت الشرع عن بيان قواعدها مباشرة؛ مثل بعض العقوبات غير المنصوص عليها، ومصادر التمويل، وجوانب الإنفاق غير المقررة شرعاً (مثل الضرائب والإنفاق على الخدمات والمرافق العامة)، إلى جانب تنظيم السلطات والمؤسسات العامة، وإن كان هذا النوع من الأحكام السلطانية يخضع في النهاية للقاعدة العامة وهي لزوم موافقتها للشريعة، إن لم يكن في النص فللمبادئ والقواعد الكلية بما يفرض الحاجة دائما إلى جهد الفقيه.

* والحاصل أنّ عملية صنع القاعدة في النمط المثالي للحكم الإسلامي، ترتكز على دعامتين هما (**الفقيه المجتهد، وصاحب السلطة**) وبغير تكامل هذين العنصرين معا يحدث الخلل في العملية التشريعية، إما بتعطيل الحكم الشرعي إذا ما تخلت عنه السلطة، أو في انسحاب سمة "الشرعية" من القاعدة إذا انحسر دور الفقهاء المجتهدين في صنعها.

ثانياً: وظيفة تطبيق القاعدة

* تطبيق الشرع وقواعده هو الوظيفة الأساسية المنوطة بالخليفة، وإدارته في النسق القياسي للحكومة الإسلامية.

* تشتمل الوظائف الشرعية للخلافة التي تقع تحت مظلة تطبيق القاعدة، فيما عرف فقهياً بـــ "واجبات الإمام" على: **حفظ الدين** على أصوله المستقرة، وما أجمعت عليه الأمة، ومقاومة ما يطرأ من بدع وضلالات تخالف قواعد الدين؛ **تنفيذ الأحكام القضائية وحماية الحقوق وإشاعة العدل و حماية أمن الرعية** -من مسلمين وذميين ومعاهدين على السواء- والضرب بحسم على يد من يهددون أرواح الناس، وأموالهم في دار الإسلام، **الالتزام بتطبيق الحدود الشرعية** وفق ما أقره الله من شروط وأحكام دون تهاون أو افتئات، **تأمين حدود الدولة** وتوفير وسائل ردع الأعداء، القيام بفريضة الجهاد لنشر

الدعوة، **تحصيل موارد الدولة** من الفيء والصدقات وفق القواعد التي أوجبها الشرع، **توزيع الموارد** مثل الزكاة والصدقات وسائر العطايا المستحقة شرعاً على بيت المال في مصارفها الشرعية وفق القواعد الشرعية، دون تقتير أو إسراف، ودون تقديم أو تأخير، **تكليف** من تتوافر فيهم الشرائط (من الكفاية وغيرها) لتولي الوظائف العامة، والمراقبة المستمرة لأدائهم وحسابهم دون تهاون.

* فيما يتعلق **بأساليب إدارة الحكم ومناهجه**، يشمل النمط المثالي عدداً من **المعايير** التي حددها الشرع من واقع **النصوص**، ومن أهمها: العدل، والوفاء بالأمانات والرفق بالناس، ومنها ما يُستفاد من **القواعد الكلية** التي استنبطها الفقهاء من مجمل الأحكام من أبرزها: أن يقدم في كل ولاية من هو أقدر على القيام بحقوقها، ينحصر مجال السلطة التنفيذية فيما هو حق لله (أي ما كان متعلقاً بمصلحة المجتمع عامة)، وليس ما هو حق للناس (أي ما تعلق بالمصالح الفردية الخالصة). أن تصرف الإمام في شئون الرعية منوط بالمصلحة. أن الحكم يتبع المصلحة الراجحة، وأن الضرر يُزال، إن الأصل في الأحكام هو إرادة اليسر ورفع الحرج عن الناس، أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل الشرعي على عدم الإباحة، وأنه إذا تعارضت الحقوق قدم منها المضيق على الموسع، والفوري على المتراخي وفرض العين على فرض الكفاية، والاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد.

وهناك بعض القواعد التي تفسح مجال الحركة، واتخاذ القرار أمام السلطة في الظروف الاستثنائية، وأحوال الضرورة مثل: الضرورات تبيح المحظورات، يُتحمل الضرر الخاص لأجل منع الضرر العام، درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، قاعدة سد الذرائع وحسم مادة الفساد، حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف.

وفي المقابل هناك **ضوابط** قررها الشارع في أحكامه أولى لأن تكون بمثابة ضوابط أمام حركة أي سلطة حاكمة ومقررة مثل: احترام ما تعارف عليه الناس ما لم يناقض حكماً أو مقصداً شرعياً (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً)، أن الضرورة تقدر بقدرها، أنه لا اجتهاد عند ظهور النص، أن الحدود تُدرأ بالشبهات.أن ما يحرم أخذه يحرم عطاؤه. أن الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة.

ثالثا: وظيفة التقاضي:

* وظيفة القضاء في الشريعة الإسلامية هي تحقيق العدل والنصفة، ورفع الظلم، ورد الحقوق لأصحابها عن طريق تطبيق أحكام الشرع على ما يشجر بين الناس من منازعات.

* وتقديراً لخطورة هذا الدور الذي يؤديه القضاء في تفعيل تطبيق الشريعة، وتأكيد قيمها العليا، فقد أولت الشريعة الإسلامية القواعد المنظمة لمرفق القضاء أهمية كبيرة، وعلى رأس تلك القواعد استقلال الوظيفة القضائية. وعدم التدخل في عمليات التقاضي وأحكام القضاة، إلى جانب اتخاذ الإجراءات الكفيلة بضمان حيدة القضاة ونزاهتهم، وضمان عدالة الحكم، وقد عُني الشرع في هذا الصدد بوضع أحكام تفصيلية تتعلق بشروط اختيار القاضي وولايته وعزله، وإجراءات سماع الدعوة وإثباتها والشهادات..الخ.

٣- في نطاق السياسة العامة

* إن **السياسة الشرعية** هي إدارة السياسة العامة وفق أحكام الشرع ومعاييره، ويشمل ذلك المفهوم المجالات المختلفة للسياسة العامة، وهي وظائف حفظ الدين والاستخراج والتوزيع والضبط.

* تتحدد شرعية السياسة العامة وفق معيارين: الأول هو **تطبيق أحكام الشرع** فيما عالجته الشريعة من المجالات السابقة، والثاني هو **العدل** بمعنى إيفاء الحق إلى مستحقيه ونزعه من غاصبيه، باعتبار العدل هو أحد مبادئ الشرع ومقاصده، فإذا ما استوفت السياسة العامة هذين العنصرين، استوفت عناصر شرعيتها وصارت **سياسة شرعية**.

* إن **العدل** في السياسة هو فرض واجب التطبيق على أولي الأمر، وهو مبدأ من مبادئ السياسة الشرعية، وله وفق المفهوم القرآني ثلاثة مقومات هي: **العمومية** بمعنى أن يشمل الجميع دون استثناء، **والحياد** بمعنى تحييد عوامل الانحياز الشخصي للقائمين على تلك السياسة، ثم **الإيجابية** بمعنى المبادرة إلى إقرار العدل والحقوق دون انتظار ثوران الخصومة أو المنازعة بشأنه، وقد نهي الشرع عن الظلم وحرمه مطلقاً كالشرك، كما نهي القرآن صراحة عن الولاء للظلمة أو الاستعانة بهم، وقد عالج القرآن **العدل** سلوكاً ومؤسسة وقيمة بما يعني تكامل تلك المستويات جميعا.

القواعد الشرعية في إدارة الوظائف المختلفة للسياسة العامة

أولاً: في حفظ الدين

* تعد المخرجات الخاصة بحفظ الدين من أهم عناصر السياسة الشرعية، حيث ترتفع وظيفة حفظ الدين في المنظومة الإسلامية إلى مرتبة السبب لوجود الدولة والإمامة.

* تنقسم واجبات الإمام وحكومة الخلافة المتعلقة بحفظ الدين، إلى مخرجات تتعلق **بأصول الدين** مثل محاربة البدع والتصدي للمرتدين، ونشر الدعوة والجهاد، ومخرجات أخرى تتعلق **بفروع الدين**، وعلى رأسها مسئولية الدولة والإمام في المحافظة على شعائر الإسلام، مثل الصلاة والزكاة وجمع وتوزيع الصدقات، وتسيير وحماية الحجيج، وتنصيب القضاة والمفتين المحتسبين المؤهلين وفق الشروط الملائمة.

ثانياً: في مجال سياسات الاستخراج والتوزيع

أ- **سياسة استخراج وتوزيع المال العام** في النمط المثالي الإسلامي تتحدد بالمعايير التالية:

* تقوم النظرية الإسلامية على عدم الفصل القطعي بين وظيفتي الاستُخراج والتوزيع، بل تعتمد مبدأ **الربط العضوي بين الوظيفتين**، وتنظر إليهما كوجهين لعملة واحدة، فقد ربط القرآن في الأموال بين استخراجها من مصادر بعينها، وتوجيهها إلى مصارف محددة، ويقود هذا المفهوم إلى عدد من النتائج المهمة: **أولها** تقييد الحرية المطلقة للدولة في استخراج الموارد، وفرض أعباء على رعاياها؛ حيث يرتبط الاستخراج بغايات توزيعية محددة، **وثانيها** أن التأكيد على وظيفية عملية الاستخراج، بمعنى أن استخراج الموارد ينبغي أن يكون لتحقيق غايات وأهداف معلنة تمس مصالح المجتمع وتحققها، **وثالثها** مرونة العملية الاستخراجية التي تتوازى مع متغيرات الحاجات الاجتماعية زيادة ونقصاً.

* إن الشريعة الإسلامية قد أوردت على سبيل النص، الذي لا يقبل التأويل، أنواعاً معينة من الفروض الاستخراجية، والمصارف الملزمة للدولة وولاة الأمر، والتي لا يُقبل بصددها إفراط أو تفريط في الجباية والتخصيص، وهي على سبيل الحصر **الزكاة** ولها مصادرها ومصارفها المحددة، وكذلك **الفيء**، **وخمس الغنيمة** ومصادرها محددة أما

مصارفها فتتراوح بين التحديد الشرعي، والسعة المتروكة لتصرف ولي الأمر في إطار مفهوم المصلحة العامة.

* إن **البعد الاجتماعي** هو بعد أساسي وجوهري في السياسة الشرعية للدولة الإسلامية، وأحد مقومات السياسة الشرعية في الأموال، ويتبلور ذلك في المصارف التي أوردها الشرع على سبيل التفصيل نصاً، سواء في الزكاة، أو خمس الغنيمة أو الفيء، والتي تحيط بسياج من الحماية الشرعية المشددة الفئات الاجتماعية الضعيفة وغير القادرة في المجتمع.

* تقوم السياسة الاستخراجية والتوزيعية على اعتماد مبدأ **العدل والتوازن في توزيع الأعباء والمزايا**، ويتمثل ذلك على سبيل المثال في المقابلة بين موردي الزكاة على المسلمين، والجزية والخراج على أهل الكتاب، فمن المنظور السياسي وبعيداً عن المسوغات الأيديولوجية و الجوانب الرمزية التي ساقها الفقهاء (الصغار مثلاً) نجد أن ثم توازن واضح في الأعباء الواقعة على الفئتين فالخراج والعشور في أموال وأراضي الذميين، يقابلها زكاة الزروع والثمار والماشية والأموال وربع عشر التجارة على المسلمين، ويخضع الجانبان لقواعد استخراج واحدة مثل عدم الغبن أو الإثقال على المكلف، أو انتزاع كرائم الأموال...الخ.

أما ما يتعلق بالتوزيع فيتضح التوازن في تخصيص الموارد؛ فبينما تُخصص الصدقات لأغراض الكفاية الاجتماعية، توجه الغنيمة والفيء لأغراض المصالح مثل: النفقات الدفاعية، والعامة، والإنفاق الحكومي.

* إن **تصرفات الأئمة أو ولاة الأمر في المال العام تحكمها قواعد** مهمة؛ فتصرف الإمام في المال العام مقيد بضوابط عديدة -رغم ما يحظى به من حرية الحركة والقرار، خاصة ما يتعلق بأموال المصالح في الفيء- من أهم تلك الضوابط:

١- الالتزام بالنصوص والقواعد الشرعية في الاستخراج والتوزيع في الموارد المختلفة.

٢- الفصل المطلق بين الأموال العامة والخاصة وبين الذمة المالية للدولة للحاكم.

٣- أن تصرفات الإمام في الأموال العامة محكومة بالمصالح العامة، وليس بالاعتبارات الشخصية مثل القرابة أو الولاء القبلي أو الشخصي.

ب- تخصيص القيم السياسية (قيمة المواطنة)

* قامت النظرية الإسلامية في المواطنة -بوصفها علاقة بين الفرد والأمة- على طرح صيغتين متمايزتين للمواطنة هما؛ **مواطنة المسلم ومواطنة الذمي**.

* إن التعدد في أنماط المواطنة يرجع إلى الطبيعة العقديَّة للدولة، ولا يتعارض ذلك مع قضية العدل؛ حيث لا يتوقف العدل على التشابه والتماثل في الحقوق، بل على **التكافوء في توزيع الحقوق والالتزامات**.

* يقوم مفهوم المواطنة للمسلم على الجمع بين معياري: **الدين والإقليم** (أو الإقامة في دار الإسلام)؛ حيث يعد المعيار الأخير شرطاً لقيام المواطن المسلم بأعباء التزاماته تجاه الجماعة، والتمتع بحقوقه سواء في الخضوع لأحكام الشريعة، أو القيام بفريضة الجهاد، أو الحصول على حماية الدولة والمشاركة في فيئها أو مواردها المالية.

ويحظى المواطنون المسلمون بشخصية قانونية كاملة على قاعدة المساواة من أبرز ملامحها؛ المسواة في الذمة، تكافؤ الدماء، استيفاء عناصر الأهلية "العدالة" (ما لم يرتكب أي من الجرائم المؤدية شرعاً للانتقاص منها)، المساواة الكاملة أمام الشريعة، وقد وضع الفقهاء استثناءات لهذه القاعدة أهمها الاستثناءات على أساس الجنس وعنصر الحرية.

* قدمت النظرية أو التوجه السني أنماطاً متباينة **لوضعية أهل الذمة** في الدولة، تراوحت بين المواطنة الكاملة (نموذج الصحيفة)، وبين التبعية والصغار (النظرية الفقهية).

غير أن النموذج النبوي وهو أولى بالاتباع، قدم نظريتين لمواطنة أهل الذمة: **المواطنة في إطار من الشراكة الكاملة** (نموذج الصحيفة)، **والمواطنة في إطار من الحماية** (نموذج صلح نجران) الذي ارتبط بعاملين هما تأكد الطابع العقدي للدولة، وسقوط واجب القتال عن أهل الذمة وإحلاله بالتزام الجزية.

أهم القواعد المستفادة من عقود الرسول ﷺ مع أهل الذمة هي: أولاً أن **عقد الذمة عقد جماعي** بين الجماعة المسلمة وجماعة أهل الذمة، وهو لذلك يلزم كل فرد من أفرادهما ببنود ذلك العقد، ثانياً أن عقد الذمة **عقد أبدي** وليس مؤقتاً، ثالثاً أن عقد الذمة هو **أشد**

العقود والمواثيق غلظة وإلزاماً للمسلمين إذ يضمنه "جوار الله وذمة رسوله"، رابعاً إن عقد الذمة وإن لم يقم على تماثل الحقوق والالتزامات بين مواطنة المسلم والذمي؛ فقد قام على **التبادل الرشيد والمتوازن للحقوق والالتزامات بين أهل الذمة وجماعة المسلمين**؛ فعلى أهل الذمة التزامات سياسية تتمثل في الولاء للدولة، والخضوع لحكم السلطة والقانون الإسلامي، وعدم مظاهرة أعداء الإسلام وعدم إيذاء المسلمين من جانب، وعليهم من جانب آخر التزام سياسي - مالي هو الجزية، وفي المقابل يحظى أهل الذمة بطائفة واسعة من الحقوق العامة تلزم الجماعة والسلطة المسلمة مثل تأمينهم داخلياً وخارجياً، وحرز نفوسهم وأموالهم ودينهم ودور عبادهم وممتلكاهم، والتزام العدل الكامل إزاءهم ودفع الظلم عنهم، ثم على رأس تلك الحقوق أنه "ليس عليهم دنية"؛ أي أن وجودهم في الجماعة المسلمة يحوطه إطار من الكرامة الإنسانية التي لا يشوبها إذلال.

رابعاً: سياسة الضبط

* يتراوح دور الدولة في الضبط الجنائي بين **التطبيق** بالنسبة للعقوبات المقدرة شرعاً وهي (الحدود)، وبين **التقدير والتطبيق** في العقوبات غير المقدرة وهي (التعزيرات)، وذلك في إطار من المقاصد والمعايير الشرعية.

* يتدرج دور الدولة في تطبيق **الحدود** حسب تصنيفها؛ "ففيما **هو حق خالص لله**، أو غلب فيه ذلك الحق" (بمعنى أن منفعته لمطلق المسلمين وكلهم محتاج إليها) مثل حد الزنا والسرقة والحرابة فإن مسئولية الدولة والإمام فيه تتعاظم؛ حيث يتعين على الولاة البحث عنه، وإقامته من غير دعوى خاصة به أي أنه يكون اختصاصاً خالصاً للدولة، أما **ما كان حقاً للمكلف** أو غلب فيه ذلك الحق (ما شرع لمصلحة الأفراد خاصة) فيتعاظم فيه دور الرعية من أصحاب الحق؛ حيث يصبح لهم الخيرة في إسقاطه والعفو عنه، بينما تتولى الدولة مسألة تطبيق العقوبة في حالة عدم العفو، مثل القصاص وتضمين المال ما أتلف بمثله.

وتخضع سلطة الدولة في تطبيق الحدود لمجموعة من القواعد، منها وجوب تطبيق الحدود على الناس دون تفرقة بين شريف ووضيع، وأنه لا تحل الشفاعة في الحد أو العفو عنه ما وصل إلى نظر السلطان، وأن من عطل حداً وهو قادر على إقامته فقد ارتكب إثماً عظيماً.

* إن قيام الدولة بدورها الضبطي مقيد بالعديد من **القيود الشرعية** ؛ **أولها أحكام الشرع** نصوصاً ومقاصد سواء ما يمس منها وصف العقوبة أو إجراءات الإثبات والنفي أو قواعد تطبيق العقوبة، وثانياً **قواعد العدل** مثل مبادئ ألا جريمة بغير نص وعدم رجعية النصوص الجنائية، والمساواة أمام تلك النصوص، ثالثاً **النصح للرعية** درءاً لوقوع الجريمة ابتداء، رابعاً **الرفق ورفع الحرج**، خامساً **درء الحدود بالشبهات**، سادساً **تحريم التعذيب والمثلة**.

خامساً: السياسة الخارجية للدولة

* هي اختصاص سيادي يتولاه الإمام أو السلطة المركزية في الدولة.

* وسياسة الدولة الخارجية في المنظور الشرعي، تقع بين حالتين هما حالة السلام وحالة الحرب.

***حالة السلام** في المنظور الشرعي تقوم على أسس تعاقدية بين الأمة الإسلامية وغيرها، تتمثل في عقود ومواثيق تنظم علاقة الدولة بغيرها، مثل عقود " الموادعة" والهدنة، وهي عقود مؤقتة بطبيعتها وتعبر عن أنماط مختلفة من توازن القوة بين الأمة الإسلامية وغيرها.

* **حالة الحرب** في المنظور الشرعي الإسلامي، تحكمها نظرية الجهاد أو القتال المشروع، والقتال المشروع يكون إما بحمل الدعوة إلى الأمم الأخرى، أو بالدفاع عن دار الإسلام من المعتدين حماية للمنظومة الإسلامية، أو بالرباط بمعنى حراسة حدود الدولة وتأمينها.

٤- نظرية الحكومة

يمكن تحديد العناصر أو الاتجاهات النظرية العامة للحكم التي تدخل في النمط المثالي للخلافة الشرعية على النحو التالي:

- إن نظرية السلطة في مفهوم أهل السنة تقوم على **سيادة الشريعة**، وتتجلى تلك السيادة في كون تلك الأحكام ملزمة للحكام والمحكومين كافة؛ أفراداً وجماعات، نخبة وعامة، أغلبية وأقلية، كما أنها تحكم توجهات الدولة الداخلية والخارجية على السواء، بل

إن الشريعة تمثل في المنظور الإسلامي غاية قيام الدولة وهدفها؛ فسلطات الدولة هي وسائل لتنفيذ الشريعة، ووضعها موضع التطبيق العملي في شتى مجالات الحياة.

– إن الدولة الإسلامية **دولة قانونية**، تتقيد فيها السلطة بنظام قانوني متسق، تقع أعلاه الشريعة، غير أنه يحتمل كذلك القواعد التي تضعها الجماعة بصورة اتفاقية، وإرادية لتنظيم علاقاتها الداخلية والخارجية، وتحقيق مصالحها بما لا يخالف أحكام الشريعة، وهنا يجدر التنويه إلى بأن العلاقة بين الشريعة من جانب، والدرجات الأدنى من القانون تقوم على احتواء ومرجعية الشريعة، أما علاقة الفاعلين السياسيين بكلا النظامين القانونيين؛ فهي علاقة التزام وخضوع وإن اختلفت درجة الالتزام.

– **إلزامية الشورى.** الشورى في نظرية الحكومة الإسلامية هي مبدأ **واجب وملزم** لجماعة المسلمين وحكامهم بعد عهد الرسول ﷺ، أما الوجوب فيتعلق باللجوء إليها كأسلوب لاتخاذ القرارات، وأما الإلزام فيتعلق بلزوم نتائج الشورى للحاكم من حيث مضمون القرار.

ومجالات شورى الجماعة مفتوحة تشمل الأمور الدينية والدنيوية، ولا يحدها إلا سقف الشريعة، أو الأحكام الشرعية الثابتة المتفق عليها باعتبارها تمثل النظام العام الذي ينبغي للجميع الالتزام بحدوده والتوافق مع أحكامه، أما **معايير اختيار أهل الشورى** فهي طبقاً للسنة النبوية معايير متعددة تشمل كلا من: أهل ثقة الإمام ممن يصدقونه النصيحة، وأهل الكفاءة والخبرة ممن هم أعلم وأخبر بموضوع الشورى، إلا أن أهم النماذج التي طرحتها الخبرة النبوية هي شورى "**أصحاب الحقوق**" ممن يدفعون كلفة القرار السلطوي، وقد أولتهم الخبرة النبوية مزايا عديدة: منها اتساع قاعدة شورى أهل الحقوق؛ لتشمل العامة والخاصة على السواء إذا تعلقت الحقوق بهم، ومنها لزوم نتائجها للإمام، بل وتشديد صفة الإلزام في شورى أهل الحقوق بحيث تصبح لها قوة نقض قرارات السلطة، وأخيراً فإن مفهوم أهل الحقوق يجُب العديد من الشروط اللازمة في أهل الشورى مثل العدالة.

وأخيراً تقتضي الشورى عدداً من القواعد **والشروط التنظيمية** والحركية التي لا تتم إلا بها مثل التعددية في الرأي، وحق الاختلاف، وحرية التعبير مع ضمان عدم إيذاء فرد أو جماعة لرأي أو خلاف مع ولي الأمر أو الجماعة، كما تقتضي في المقابل شيوع احترام

النظام، وعدم الخروج عليه، والالتزام بما انتهي إليه قرار الشورى سواء من جانب الرعية (عامتهم وخاصتهم) أو الحاكم. إلى جانب شيوع حالة اجتماعية وثقافية تحض على الحوار والتفاعل السلمي، وتجري تلك الشروط والمتطلبات الاجتماعية والثقافية في سياج من عدم المساس بالنظام العام المتمثل في قواعد الشريعة الثابتة.

– وجوبية الرقابة السياسية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

- جرى الاتفاق بين الجمهور على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل صوره بدءا من النصيحة وانتهاء بالمراجعة والإنكار، السياسي إنما هو واجب شرعي يقع في إطار فروض الكفاية، وهو تكليف عام سواء من حيث مصدره أو غايته؛ فهو ثابت لآحاد المسلمين المكلفين دون استثناء، كما أنه يمارس إزاء جميع المسلمين دون استثناء ولاهم قبل رعيتهم.

*****

يقدم لنا هذا الكتاب رؤية تقييمية شاملة للخبرة السياسية لنظام الخلافة الإسلامية، سواء نظريته العامة وإطاره الفكري، أو في تجليها التطبيقي عبر نماذج تجسد أنماط ومراحل التطور المختلفة في مسار الخلافة.

إنّ التساؤلين الأساسيين اللذيْن كرست لهما الباحثة هذا الكم الكبير من الصفحات وسنوات عديدة من البحث هما: ما مدى ملاءمة تراث فقه الإمامة الذي ورثناه في مجال السلطة والحكم؟ وما مدى شرعية بنية ونهج مؤسسة الخلافة التي مثّل هذا الفقه الإطار الفكري الحاكم لها؟

تتميز هذه الدراسة بمنهجها البحثي الموفق، فهي تلفت الاهتمام إلى إستراتيجية البحث التجديدي القائم على النقد والبناء. وقد التزم البحث الرصانة في الإجابة عن السؤالين السابقين، فلم يعكس تفريطاً أو إفراطاً. ونرى في هذا البحث كيف يتأثر الباحث الاجتماعي بالمناهج التراثية من الاستدلال والاستنباط الفقهي أو منهج البحث الفكري والجدل في علوم التوحيد فيعدها ضمن أدواته الموظفة في البحوث الاجتماعية. كما تتميز الدراسة بتحررها من مسألة خطيرة، مثلت عقدة في قضية أسلمة المعرفة وبحوث التجديد، ألا وهي قضية الاستعانة بالأدوات المنهجية الغربية خاصة إذا ما طبقت في بحث ظواهر إسلامية. وفي إطار وعي جليّ بمخاطر هذا التطبيق وتحديد شروط سلامته وإجراء لما يستدعيه هذا التطبيق من تعديلات مكّن الباحثة أن تقدم نموذجاً لإفادة الدراسات والبحوث الإسلامية من مناهج وأدوات منهجية غربية.




ISBN 977-5371-00-7
9 789775 371003